۸

۹۱

ق ح / ۳

۱

ابیات

تحصیل دوام ... بر ...

تعوذ ... و عباد ... و ادب

پیوسته ... روز ... کش ... ارش

... به تحصیل کمالات ...

حاشیهٔ آقا جمال خوانساری بر خفری

آخوند ملا عبدالرزاق لاهیجی بر خفری

آخوند ملا صدرا بر خفری

شیخ حسین ابن ابراهیم تنکابنی بر خفری

شماره

۴۵۲

فهرست

۵ د

۱

آتش از عشق در جان بر فروز
سر بسر فکر و عبارت را بسوز

عاشقان که جام حق نوشیده اند
رازها دانسته و پوشیده اند

سر غیب آن را سزد آموختن
کو ز گفتن لب تواند دوختن

هر که را جامه ز عشقی چاک شد
او ز حرص و عیب کلی پاک شد

مبحث اثبات الواجب تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد سيد المرسلين وآله الطيبين الطاهرين قوله اعتبر فيه حدوث العالم اي اشارة الى طريقة جماعة من المتكلمين الذين قالوا علة الحاجة الى المؤثر انما هي الحدوث ولذلك احالوا تعدد القدماء لزعمهم انه يوجب تعدد الواجب وتقرير طريقتهم ان يقال ان العالم حادث للدلائل الدالة عليه فلا بد له من محدث ويجب الانتهاء الى محدث غير حادث دفعا للدور والتسلسل وهو الواجب فثبت المطلوب وقوله او امكانه بشرط الحدوث اشارة الى طريقة طائفة اخرى منهم الذين قالوا علة الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث وتقريرهم قريب مما سبق هكذا افاده بعض المحققين وانت خبير بان دعوى ان المحدث الغير الواجب البتة فاسد على تقدير جعل علة الحاجة هي الحدوث اذ هذا القول يلزمه القول بان القديم وان كان ممكنا لا يحتاج الى المؤثر نعم يجوز ان يدل دليل من خارج على امتناع القديم الممكن ولا كلام فيه فحينئذ كلام هؤلاء مبني على تلك الدعوى كما هو ظاهر كلام هذا المحقق في بعض اجزائه ثم ان بعد تسليم تلك الدعوى لا حاجة لهم الى بناء دليلهم على حدوث العالم اذ يكفيهم ان يقولوا لا شك في وجود حادث من الحوادث اليومية فلا بد له من محدث ويجب الانتهاء الى محدث غير حادث دفعا للدور او التسلسل وهو الواجب وهذا المحقق قد صرح ببناء الكلام على حدوث العالم وبين انحصار طريق الالهيين بالنسبة الى هاتين الطريقتين بانهما مبنيتان على حدوث العالم ... بعد التمسك بحدوث العالم لا بد ان يقول ويجب الانتهاء الى محدث اخر على الدوام ان يقول فلا بد من محدث غير حادث دفعا للدور او التسلسل فالحق في تقرير طريقتهم ان يقال ان العالم بمعنى ما سوى الواجب حادث للادلة الدالة عليه فلا بد له من محدث غير حادث دفعا للدور او التسلسل وهو لا بد ان يكون واجبا اذ الممكنات جميعها حادثة بناء على حدوث العالم ... في الكلام في اثبات حدوث العالم وسنشير الى ما فيه وقس على ما ذكرنا حال الطريقة الثانية والمتكلف حمل كلام هذا المحقق الحكيم على ما ذكرنا فتأمل واما الحكماء ومن يحذو حذوهم فقد ذهبوا الى ان علة الحاجة هي الامكان فقط وهو الحق كما تقرر في موضعه وبعد هذا فقد اختلفوا في اثبات الواجب فالالهيون منهم نظروا الى نفس الموجود من حيث هو موجود كما ذكره المصنف والطبيعيون تمسكوا بالحركة وتقرير دليلهم على ما نقله العلامة الحلي رحمه الله في كتبه المسمى بالاسرار الخفية هو ان الافلاك لا تتحرك لذواتها لما مر من ان الشيء يستحيل ان يحرك

ذاته والبحث

ذاته ولما بطل ... مقصورة الا متحركة بالطبيعة فهي اذن نفسانية فهو لها ... ولما بطل ... التشويق والاعلى جسمانية فهي اذن غير جسمانية فان كانت ممكنة لزم التسلسل والا فهي واجبة وهذه الطريقة مبنية على مقدمات فاسدة اشهرها كلامه ... والامر كما افاده وقال بعض الفضلاء المعاصرين ان الطبيعيين يستدلون بالنظر في الحركة والمتحرك الذي هو موضوع علمهم بعدما اثبتوا ان كل متحرك ... ولا يجوز ان يكون الشيء محركا لنفسه ويمتنع ذهاب سلسلة المحركات لا الى اول على وجود محرك اول غير متحرك ولا متغير لا في صفاته كالمتحرك في المقولات المشهورة ولا في ذاته كالممكن المنتقل من الليسية الذاتية الى الايسية قال والدي العلامة طاب ثراه وهذه طريقة الخليل على نبينا وعليه السلام حيث قال لا احب الافلين انتهى وحال هذا التقرير ايضا كما تقدم في الضعف اما اولا فلانه مبني على عدم جوازه ولا ثانيا فلان ما ذكره على تقدير تمامه كما انه لا يشمل الانتقال من الليسية الذاتية الى الايسية ايضا ولا ثالثا فلان كون الممكن منتقلا من الليس الى الايس وان اشتهر بينهم لكنه مجاز تأمل وليس ههنا موضع تحقيقه هذا ثم فيما نقله عن والده تأمل اذ الخليل عليه السلام لم يستدل بالحركة والتغير على وجود الواجب بل استدل بافول الكوكب على عدم كونه واجبا واين هذا من ذاك فليتأمل وقد قرر الطبيعيين بوجوه اخر قريبة مما ذكره لا فائدة معتدا بها في ذكرها فقد اعرضنا عنها وفي بعض الحواشي ان بعضهم استدلوا بملاحظة الامكان لان الممكن من حيث هو ممكن لا بد له من موجد ولا بد من الانتهاء الى الواجب دفعا للدور او التسلسل ثم قال ان كون طريقة الالهيين احضر عن هذا غير ظاهر ولعل وجه العدول فيه انما هو كون هذا الطريق اوثق واشرف وفيه تأمل لان في هذا التقرير لا بد من بيان وجود الممكن بخلاف طريقة الالهيين فيكون عندها اتم واوفق بالنسبة الى هذا ولا تعرف ان احضرية الا بهذا ثم كون طريقة الالهيين احضر من طريقة الطبيعيين ظاهر واما من طريقة المتكلمين فلكونهما مبنية على حدوث العالم هذا ولعل الاولى ... باي حضرية هذه الطريقة بالنسبة الى طريقة الحركة قال ... بالنسبة الى طريقة الحدوث او الامكان بشرط الحدوث فلعدم الاحتياج الى اثبات الامكان والوجود كما في غيره من الطريقين المذكورين ... اخذ الامكان فغير خفي ... اخذ الوجود لان الحدوث المعتبر في احدهما هو نفس الوجود وفي الاخر ايضا مأخوذ لان الممكن ما لم يخرج من العدم الى فضاء الوجود لم يحتج الى العلة ... ان عدم العلة علة لعدم المعلول فهو ليس على الحقيقة بل على المجاز لعدم تحقق التأثير والتأثر في العدم

اشهد وفي موضع آخر بدل الحدوث فاول طريقة الحدوث والامكان وعلى الوجهين لا يكون فيه من التشويش
لا على الاول فلان اخذ الحدوث في كل من الطريقين فوجه لقوله لا اخذ الوجه الآخر بل كان الصواب ان يقول
ولا اخذ الوجود لان الحدوث المعتبر فيها هو نفس الوجود لانه الوجود بعد العدم وهو ظ واما على الثاني فلان
طريقة الامكان غير مذكور في كلام المحشي وليس ايضا في كلامه اشارة الى التعرض له بهذه العبارة وعدم التعرض
لطريقة الحدوث المذكورة في كلام المحشي كما ترى بل انما ما ذكره من ان الممكن ما لم يخرج من العدم لم يحتج الى المؤثر
غير تام بل التحقيق ان كلا من طرفي الممكن محتاج الى العلة ولا فرق بين الوجود والعدم [illegible] والقول
بان عدم العلة علة لعدم المعلول على الحقيقة ولا مجاز فيه وتحقيق المقام يطلب من تعليقات والدي
دام ظله العالي على حواشي التجريد بل الصواب ان يقال اخذ الوجود بان الممكن ما لم يوجد لم يحتج الى العلة
الموجودة بل يكفي فيه عدم العلة غاية الامر وجوب ان يكون ذلك العدم عدما ممتنعا لذاته او منتهيا
اليه فلا بد في اثبات الواجب من بيان وجوب العلة الموجودة كما لا يخفى وبعد اللتيا والتي
[illegible] ان طريقة الالهيين ايضا لا بد من اخذ الوجود اذ لو لم يكن موجودا فلا يفيد ترديد ولا بد فيه من علة ولا الدور
والتسلسل وهو ظ ولكانه وقع السهو في هذا الكلام والله يعلم واما كونها اوثق فهو باعتبار ان في طريقة الطبيعيين
ظ وكذا بالنسبة الى طريق المتكلمين لتوقفها على حدوث العالم الذي يشكل اثباته بالدلائل العقلية
كيف لا يتطرق المناقشة اليه بل نقول ما يصلح دليلا عليه انما يتم لو اثبات الواجب والا فلا
فلا يمكن الاستدلال بوجه صالح للاعتماد على حدوث العالم بجميع ما سوى الواجب نعم قد استدلوا
على حدوث العالم الجسماني والمجرد ذلك لا يثبت المطلوب اذ لعله يجوز ان يستند سلسلة
الى قديم غير جسماني ممكن يكون هو المحدث للحوادث فلا يثبت الاحتياج الى الواجب
الا ان يتمسك بالدعوى المذكورة سابقا وقد عرفت ما فيه فتأمل ايضا القول بان علة
الحاجة هي الحدوث او الامكان بشرط الحدوث خلاف التحقيق فطريقة الالهيين اوثق
لحقيته بلا شبهة اعلم ان الشيخ ايضا حكم بكون منهج الالهيين اوثق واشرف من غيره
حيث قال في آخر النمط الرابع من الاشارات تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت
الاول ووحدانيته وبرائته عن الصمات الى تأمل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار
من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق واشرف ثم جعل قوله
تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق الى قوله تعالى او لم يكف

بربك

بربك انه على كل شيء شهيد اشارة الى طريقين ووسم الطريقة الثانية بطريقة الصديقين الذين يستشهدون
به لا عليه والحاصل ان حكم الشيخ بالاوثقية باعتبار انه لا يحتاج الى اعتبار حدوث او حركة بل تحقق
الممكن باعتبار الموجود بخلاف المناهج الاخرى فانه لا بد فيها من بيان وجود حادث
او متحرك ونحو ذا وان كان ظاهر الكلام يدل على ان الاول اوثق فتدبر وقال المحقق في شرح
الاشارات في بيان وجه الاوثقية والاشرفية ان اولى البراهين باعطاء اليقين
هو الاستدلال بالعلة على المعلول واما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة
فربما لا يعطي اليقين وهو اذا كان للمطلوب علة لم يعرف بها كما بين في علم البرهان انتهى وقال
المحاكمات ان قيل الاستدلال بالوجود على الواجب ليس استدلالا بالعلة على المعلول والا
لزم ان يكون الواجب معلولا قلنا الاستدلال بالعلة على المعلول هو الاستدلال من
واجب الوجود على معلولاته فانا في الطريقة المختارة نثبت واجب الوجود اولا ثم نستدل به
على سائر الموجودات واما القوم فيثبتون سائر الموجودات ويستدلون بها على وجود واجب الوجود
وبعبارة اخرى نحن نثبت الحق ونستدل به على الخلق واما هم فيثبتون الخلق ويستدلون
به على الحق فطريقنا اشرف واوثق انتهى كلامه زيد اكرامه ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف
والمحشي تارة اثبتوا كون هذا البرهان لميا بان كون العالم مصنوعا ومجعولا علة
لكون الواجب صانعا للعالم ان هو علة لهذا الوجود الرابطي للواجب نعم لا الوجود في
نفسه [illegible] الوجود في نفسه للواجب ليس معلولا ووجود العالم في نفسه معلول للواجب
والوجود الرابطي للواجب نعم [illegible] هو كونه صانع العالم معلول للعالم باعتبار مصنوعيته
ومجعوليته ولا يستبعد في ذلك كما في المؤلفية وذي المؤلفية فان كون الشيء مؤلفا
علة لذي المؤلفية مع ما ذكره الشيخ فكون العالم مصنوعا ومجعولا علة لكونه ذا فاعل
واجب بالذات [illegible] ذاته يلزم [illegible] ان لا يثبت للواجب نعم صانعية العالم
باعتبار ذاته وفي ذاته مع قطع النظر عن ملاحظة حال العالم اجاب بعضهم بان
صانعية العالم يمكن اعتبارها على وجهين احدهما بحيث يكون وصفا للعالم وصفة في
كون العالم بحيث يكون له صانع واجب الوجود بالذات وثانيهما بحيث
يكون وصفا للواجب نعم ومعناها كون الواجب بحيث يكون صانعا للعالم والعالم

صفتان احديهما المصنوعية والمجعولية والاخرى كونه ذا صانع فاعل والاولى علة للثانية والنتيجة
هي كون العالم ذا صانع واجب الوجود لا كون الواجب صانع العالم فصورة القياس هكذا
العالم مصنوع وكل مصنوع ذو صانع واجب بالذات فالعالم ذو صانع واجب بالذات و
كون الواجب صانع العالم يظهر وينكشف بعد حقية تلك النتيجة من غير احتياج الى نظر وكسب
وهذا الظهور بطريق الاتفاق فثبوت صانعية العالم للواجب ثم انما هو بالنظر الى ذاته لا
بواسطة امر اصلا غاية ما في الباب انه يظهر لنا وينكشف عندنا بعد حقية ذلك القياس وحقية
كون الواجب صانع العالم لازمة لحقية ذلك القياس لكن اللزوم ليس اصطلاحيا بان يكون
حقية القياس ملزومة لحقية كون الواجب صانع العالم وعلة بالقياس اليه لان ثبوت صانعية
العالم ليس معللا بغير ذاته اصلا بل بالمعنى اللغوي يعني انه لا ينفك احد العلمين عن الاخر
لانه اذا ثبت القياس المذكور يصير كون الواجب صانع العالم بديهيا لا يحتاج الى نظر وفكر
اصلا ولكن الانصاف ان كون الواجب صانع العالم قد ظهر حقيته بصيرورة الكلام لان له دليلا
لميا بهذا ملفق كما ترى وانت خبير بما فيه [illegible] مبني ما ذكره من حديث المؤلف و
ذي المؤلف الذي نقله عن الشيخ مما لا يرجع الى تحقيق كما يشهد به [illegible]
العامل [illegible] واليه والدي دام ظله العالي في حواشيه على حواشي التجريد وثانيا فان هذا التكلف
والتعمق يجري في جميع الاستدلالات الانية ولا اختصاص له بهذا الدليل بل يجري في
الطرق الاخرى ايضا فلا يصح وجها للاوثقية بهذا الطريق وبالجملة فهذا الوجه
ضعيف [illegible] فلا علينا ان لا نتعرض لما فيه من الامور الاخرى فتامل
والوجه الاخر لو ان الاستدلال ههنا انما هو بحال مفهوم الموجود وهو احتياج فرده الممكن
الى العلة على ما في حاشية بعض المعاصرين او كونه ذا فرد في نفس الامر كما ذكره بعض
الافاضل بناء على ان بعضه واجب لا على ذات الواجب في نفسه وكون طبيعة الموجود مشتملا
على فرد هو الواجب لذاته حال من احوال تلك الطبيعة فالاستدلال بحال تلك
الطبيعة على حال اخرى ليست معلولة للحال الاولى وهذا ايضا كما ترى وتارة يقولون
ان جميع براهين اثبات الواجب لمية بحسب الحقيقة بناء على ما نقل عن الشيخ الا
ان سائر الطرق شبيهة بالانى لكونه بحسب الظاهر من المعلول على العلة اذ الحدوث
او الامكان

او الامكان بشرط الحدوث والحركة معلولة للواجب بخلاف هذا المنهج لكونه نظرا في طبيعة الموجود
وهي ليست معلولة للواجب وان كان بعض افرادها معلولا له كما لا يخفى وقال بعض الفضلاء
بعد ما وجه الاوثقية بهذا الوجه فتامل فانه لا يثبت من هذه الدلائل الا وجود علة لجميع الممكنات
خارجة عنها اي غير ممكنة ولا يثبت بها خصوص الذات المقدسة الالهية والشيخ صرح
بان الاستدلال بوجود المعلول على علة ما في الحقيقة استدلال من العلة الى المعلول فيكون
لميا ويمكن ان يكون قول المصنف اثبات الصانع دون اثبات الاله او اثبات الواجب
اشارة الى هذا فتدبر انتهى كون هذا الدليل دالا على مجرد وجود علة ما مسلم لكن بعد اثبات
التوحيد وسائر صفات الواجب يثبت خصوص الذات المقدسة وما نقله من ان الاستدلال
بوجود المعلول على وجود علة ما استدلال لمي وان نسب في المشهور الى الشيخ لكنه كلام
واه جدا اذ لا فرق بين علة ما والعلة المعينة اصلا وكانه ليس في كلام الشيخ ايضا
ما يدل عليه وتحقيق المقام في حواشي والدي دام ظله العالي ثم ان كان مراده بيان وجه اخر
للاوثقية فلا يظهر مما علمت فتدبر ثم صلاحيته هذا وجها للعدول عن قوله اثبات
الواجب غير ظاهر نعم لا يصلح وجها للعدول عن قوله اثبات الاله الا ان يقال ان قوله اثبات
الصانع فيه اشارة الى ان المثبت انما هو وجود علة ما لما اشتهر في الدليل من ان
المصنوع لا بد له من صانع ما وليس هذه في قوله اثبات الواجب فافهم والظاهر
ان النكتة في عدول المصنف انما هي الاشارة الى ان الدليل انما ينتقل فيه من المعلول الى
العلة ولا يمكن اقامة البرهان اللمي عليه كما قال الشيخ في المقالة الثامنة من الهيات
الشفاء انه لا علة له فلا برهان عليه بل هو برهان على كل شيء بل انما عليه الدلائل الواضحة
هذا وقد ذكروا في وجه العدول وجوها اخر تركناها لانه لا العدول عن ذكرها فتفطن وتارة
يقولون ان جميع البراهين انية لكن هذا الدليل اشبه الانيات باللم لان من البراهين
الانية ما هو اقرب الى اللم في الوثوق بل كاد ان يكون في مرتبته على ما صرح به الشيخ الرئيس
وهو الاستدلال باللوازم المنتزعة عن حاق الملزوم وهذا المنهج لكونه نظرا في طبيعة
الموجود كذلك فان حقيقة مفهوم الموجود انما ينتزع عن ذاته تعالى بلا حيثية غير الذات وقيد
زائد على ذاته فهو وان لم يكن برهانا لميا لكنه لا يقصر عنه ايضا وفيه من [illegible] ويقرب

ومما يجب ان يعلم ههنا ايضا ما ذكره بعض المحشين من انه قد تقرر في البرهان ان اوثق البراهين
ما يكون حد الاوسط فيه حال جوهر الموضوع وما نحن فيه كذلك لان قولنا بعض الموجود واجب
استدل عليه من حال جوهر الموجود والوجود وطبيعته انتهى وقال بعض الافاضل
بعض الفضلاء في وجه وثاقة هذا الطريق بهذه العبارة وثاقة طريقة الوجود فلعدم
الايرادات الموردة على طريقة الامكان لا الاولوية الذاتية وشبهة ما قبل
المعلول الاخير وغيرها وقال في بيان الاشرفية ووثاقة اشرفية الوجود فقط اذ الوجوب
فعل والامكان قوة انتهى فان قلت في هذا المنهج ايضا استعين بالممكن
لان الشق الثاني من ترديد كلام المصنف وهو والا استلزمه مرجعه ليس الا الممكن
قلت اخذ الممكن ههنا ليس مقصودا بالذات بل بالعرض والتبعية بخلاف
غيره فان المنظور بالذات فيه هو الامكان وما يكون نحواه انتهى ولا يخفى ان
ابطال الاولوية الذاتية وشبهة ما قبل المعلول الاخير يرد على طريقة الوجود
ايضا وما قيل في الدفع مشترك فما نقله في وجه الوثاقة ضعيف جدا وما افاده من
ان اخذ الممكن ههنا ليس مقصودا بالذات بل بالعرض الخ لا اتجاه له لان
ذلك لا يوجب عدم ورود الايراد بل بمجرد اخذ الامكان يتوجه الايراد
سواء كان مقصودا بالذات او بالعرض الا ان يكون كلامه متعلقا بما نقله
في بيان الاشرفية وح لا ايراد عليه هذا وفي كلمات هذا الفاضل في تتمة
هذه الحاشية تأمل ولقد تركنا التعرض له مخافة زيادة الاطناب وملالة
الاصحاب وقال بعض الفضلاء المعاصرين سلمه الله تعالى اقول طبيعة الوجوب
لما كانت طبيعة ناعتية لطبيعة الوجود عارضة لها فهي متأخرة بالذات عنها
كما يظهر من تتبع عبارات الشفاء وغيره فيكون الموجود بما هو موجود متقدما بالذات
على الموجود بما هو واجب والواجب بما هو واجب وهذا لا ينافي ما هو المشهور
من ان الشيء ما لم يجب لم يوجد لان المراد منه ان الماهية ما لم يتصف في مرتبة
العقل وجودها بصفة الوجوب لم يمكن ان يوجد لا ان اتصاف الشيء في
الخارج بصفة الوجوب متقدم على تحققه فيه او في الذهن على ثبوته فيه اذا

تمهيد

7

تمهد ذلك فلا يخفى ان الاستدلال بالموجود بما هو موجود وان له فردا في الخارج على ان
الواجب بما هو واجب وان له فردا خارجيا برهان لمي بلا تمحل ولا تكلف لان
لان ثبوت الفرد الخارجي للموجود بما هو موجود متقدم بالذات والطبع على ثبوت
الفرد الخارجي للواجب بما هو واجب ولا يتوهم انه يلزم على هذا ان يكون الواجب
بما هو واجب معلولا لشيء اذ اللازم تقدم اعتبار الوجود على اعتبار الوجوب
وهو ليس بمستنكر اذ ذاته تعالى من حيث انه مبدء للآثار فرد للموجود والوجود ومن
جهة انه منشأ للوثاقة الوجود فرد للواجب والوجوب والاعتبار الاول
مقدم بالذات على اعتبار الثاني كما في تقدم وجوب الوجود على ساير الصفات
وفي تقدم العلم والقدرة على الارادة وطبيعة الوجود والموجود بما هو موجود متقدم على
جميع الاشياء اعني جميع الاعتبارات بالذات ولهذا جعل موضوعا للفلسفة
الاولى والمراد بما قال الشيخ وغيره انه لا برهان عليه بل هو البرهان على كل شيء
انه لا برهان على ذاته من غيره لا ان ذاته باعتبار وملاحظة ليس برهانا على
نفسه باعتبار اخر او لبعض صفاته ليس برهانا على بعض اخر بل هو الشهيد عليه كما
على غيره ولهذا بعينه صار هذا المنهج اشرف واخص من غيره المأخوذ فيه وجود
الممكن او الحدوث او المتحرك كما نبهوا عليه انتهى وفيه تأمل اما اولا فلانا
لا نسلم ان الوجوب نعت للوجود بل هو كيفية للنسبة على ما هو المشهور
وح لا يلزم تأخره عن الوجود المحمولي فيكون متأخرا عن النسبة والنسبة متأخرة
عن وجود الطرفين فيكون متأخرة عن الطرفين فثبت تأخره عن الوجود الذي هو
احد الطرفين على اكد وجه اذ الوجوب انما هو صفة لنفس النسبة والمتأخر عن
الطرفين انما هو وجود النسبة لانه الفرع لوجود الطرفين فلا يلزم تأخر الوجوب
عن الوجود وفيه تأمل واما ثانيا فلان بعد تسليم كونه نعتا للوجود لا نسلم وجوب
تأخره عنه لانه ان ادعى ان الثبوت الرابطي من الوجوب للوجود متأخر
عن ثبوت الوجود في نفسه فغير مسلم بل ثبوت الشيء لشيء مستلزم لثبوته في نفسه
لا فرع له على ما هو التحقيق وان ادعى ان الثبوت في نفسه للوجوب متأخر

عن الثبوت في نفسه للوجود فغير تام ايضا اذ الثبوت في نفسه للوجوب انما هو بمعنى ثبوت
ما ينتزع منه ان موصوفه فاذا كان موصوفه الوجود فهو ايضا ثبوته كثبوت الوجوب
فيرجع معنى ثبوت الوجوب في نفسه الى ثبوت الذات المتصفة بوجوب الوجود
في نفسه فلا يكون متاخرا عن ثبوت الوجود فافهم واما ثالثا فلان ما ذكره في بيان
معنى ما استفاد من تقدم الوجوب على الوجود كلام وارد ايضا لانه اذا لم يكن له وجوب اصلا
قبل الوجود ولا يمكن ذلك بناء على انه ثبت له فلا يمكن ان يتصف العقل الذي
يتعلق فلا يمكن ان يتصف به قبله في مرتبة العقل ايضا ولا يمكن ان يتصف في نفس
الوجود لا يتوقف ايضا على ان يلاحظ العقل اتصافه بالوجوب ووصفه به بل يتوقف على
اتصافه به في نفس الامر فان قلت كان مراده بمرتبة العقل هو نفس الامر لان معنى
نفس الامر يرجع اليه عند التحقيق قلت بعد التنزل عن التكلف في حمل العبارة وان
المراد الاول بصريح اظهر الورود كما لا يخفى انه على هذا فان الاتصاف بالوجوب الذي
يدعي انه متاخر عن الوجود انما هو فعلية البيان اذ يحكم لا تعليه بل يحكم بالبديهة بان
الاتصاف بالوجوب ليس الا في نفس الامر وانه ليس الاتصاف به قبل الوجود وبعده الا
بمعنى واحد ووجه واحد فاذا كان هو متقدما على الوجود في [illegible] المتاخر عنه فتدبر واما
رابعا فلان الاستدلال وقع من الموجود بحيث هو المعلوم او من طبيعة الموجود
باعتبار تحققه في ضمن ذلك الفرد وظاهر انه ليس ذلك علة لثبوت الفرد الذي هو الواجب
بل هو واجب بحيث يتوهم كونه علة له هو ثبوت الفرد الواجبي للموجود والاستدلال لم يقع
منه بل هو عين المدعى كما لا يخفى واما خامسا فلانه بناء على ما ذكره لا يمكن جعل الاستدلال
استدلالا على ثبوت الوجود للصانع تعم بل على ثبوت الوجوب له وفيه مع كونه
تعسفا جدا ان ثبوت الوجوب له على زعمه موقوف على ثبوت الوجود له والاستدلال
انما وقع منه فلا بد ان يثبتوا اولا وجوده حتى يتم الاستدلال على وجوبه وهم قد
اغفلوا اي ذلك على ان بعد اثبات ذلك يكفيهم ذلك ولا حاجة لهم الى الاستدلال
على ثبوت الوجوب وفيه ما فيه واما سادسا فلان قوله والموجود بما هو موجود
متقدم الخ وقد ظهر وجهه بما سبق مما سبق وقوله ولهذا جعل موضوع الفلسفة

الاولى

الاولى انما اختار هذا [illegible] الشيخ في الالهيات من الشفا بعد تحقيق ان موضوع الالهي هو الموجود
من حيث هو موجود وبيان الوجه فيه قال وهو ان العلم الالهي هو الفلسفة الاولى
لانه العلم باول الامور في الوجود وهو العلة الاولى واول الامور في العموم وهو الموجود
وهو ذات الواجب تعالى كما هو الظاهر لا الموجود من حيث هو موجود حتى يتوهم
تقدمه على جميع الاشياء فافهم ومراد الشيخ بانه لا برهان عليه انه لا يمكن اقامة
الدليل اللمي على وجوده تعم كما اشرنا اليه وكانه اصطلح على اطلاق البرهان على
خصوص اللمي والدليل على غيره او على الاعم فلا حاجة الى ما ارتكب من التقييد في كلامهم فقال
واما اطنب في الكلام مع ان المرام ليس مما به زيادة الاهتمام لكنا بطريقة الاقوام
وتبركا في الابتداء بذكر كلمات هؤلاء الاعلام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام
واما كون هذه الطريقة اشرف من الطرق الاخر فلان الملحوظ فيه هو مجرد الوجود
وهو صرف محض المشرفية بوجه من الوجوه على ما هو المشهور فهو منبع كل شرافة ومرجع
كل ما فيه في الطريق المعنوي وله شرف من غيره هذا وقد ظهر من كلام الشيخ الذي نقلناه
بنقاوة وجه اخر للاشرفية وتوجيهه انه قد لوحظ في الطرق الاخر شيء من مخلوقاته تعم
[illegible] الاجنبية له بخلاف هذا الوجه اذ قد لوحظ فيه الموجود المطلق وهو ليس اجنبيا
له تعم بل انه تعم فرد منه استشهد به على ذاته وفي الطرق الاخر استشهد بغيره
من مخلوقاته عليه وظاهر ان الاول اشرف وبهذا يظهر وجه تسميته بطريق الصديقين هذا
وقال المصنف في شرح الاشارات لما كان طريقته قومه اصدق الوجوه وشبههم
بالصديقين فان الصديق هو ملازم الصدق اشهد وسيجيء عن قريب زيادة كلام
فيه ان شاء الله تعالى قوله ويمكن تقرير هذا الى قياس اصرح في انه يمكن تقريره بوجوه عديدة فلا يرد
عليه انه لا وجه للاختصار بتقريرات هذا الدليل في الاربعة انتهى وانت خبير
بعدم وقع الايراد ان الظاهر انه لا يمكن تقريره بوجه اخر يكون في البيان فرق معتد به
لا يكون بمجرد تغير الالفاظ والعبارات كما لا يخفى لكن الصراحة التي ادعاها القائل
لم نجد منها اثر هذا ثم الاولى ان يقال في الفرق بين هذه الوجوه ان في الثلثة الاول
كلها ادعى بداهة وجود الافراد للموجود ثم ردد فيها بانه اما ان يوجد فيها واجب

والوجود [illegible] حكم بانها اول الامور في الوجود

دكا [illegible]

واللام للموجود للجنس والقضية مهملة وهو الاخر وهو الاخير في الواجب وهو للعهد وهو شبهة
وعدم احتمال الحمل على الاولين كعدم احتمال تقرير الاخر الظاهر في ذلك ما هو اشهر وكان عدم
احتمال الحمل على التقرير الاول بناء على توجيهه وذلك لانه ان كان اللام للعهد
فيكون للمخ الموجود المعهود ان كان واجبا وان كان للجنس كان المخ فرد ما من
افراد الموجود ان كان واجبا وشيء منها لا يوافق التقرير الاول الذي ذكره اذ
المنظر فيه فرد ما من الافراد المعهودة لا فرد واحد معهود ولا فرد ما من الافراد مطلقا
هذا اولا على التوجيه الاول الذي ذكرنا فيمكن حمل عبارة المص عليه كما لا يخفى لكن على هذا الاول
حمل عبارة المحشي على ما ذكره الا ان يناقش بانه على ما ذكره المص يمكن حمل عبارة المص عليه
بان يجعل اللام للعهد ويعتبر التقييد في الموجود مما علم بديهة اذ المثال هذا في عبارة
المتن الذي قد نجا والحذف في الاختصار فيه غير عزيز كما ظهر عمن تصفح هذا اولا قوله
لعدم احتمال تقرير الاخر ففيه تامل اذ يحتمل الحمل على ما ذكره اولا في توجيه التقرير
الاول من المحشي وهو تقرير جيد غير التقريرات الاربعة بناء على توجيه هذا الفاضل
فتامل قال الشارح لا نزاع في وجود موجود ما اه اعترض عليه بان هذا الترديد قبيح اذ
الموجود الغير المشكوك فيه ممكن لا شبهة فلا يحتمل ان يكون واجبا وانت خبير بان
امثال هذه الترديدات مما لا يورد فينبغي حيث يكون الغرض استيفاء جميع الاحتمالات
العقلية وعدم اهمال شيء منها حتى لا يبقى مجال للبحث اصلا على ان الموجودات
التي لا شك في وجودها ما امكانه نظري كالشمس والقمر ولهذا استدل الحكماء في
بالافول فلا قبح في الترديد اصلا كما افاده بعض المعاصرين وح لا حاجة الى ما تكلفه السيد
المحقق الشريف والى ما تمحله بعض المحققين مع ان فيه ما فيه وفي بعض الحواشي ان الفهم
الاعتراض فقرره هكذا الموجود الغير المشكوك فيه ممكن بلا شبهة لان الموجود الذي
يكون وجوبه مشكوكا فيه لا بد وان يثبت وجوده بالدليل فالترديد بانه ان كان واجبا
او ممكنا قبيح ولا يخفى ما فيه قوله وما ناسب اهل البحث والا اهل الذوق و
الكشف الذي لا يلائم مذاق المحشي فهم في مندوحة عن تجشم استعمال البراهين والاشتغال
بها ان كانوا اصحاب دقائق والله اعلم قوله لزم الدور بيانه ان الموجود من حيث

وهو المطلوب الا وان التفاوت بينهما انما هو في تالي هذا الشق في الاول جعل التالي في الشق الثاني
هو لزوم الدور او التسلسل الذي هو الواجب فيثبت المطلوب وفي الثاني جعل لزوم الدور او التسلسل المحالين
فيكون الشق الثاني باطلا فيتعين الاول ويثبت المطلوب وفي الثالث جعل تحقق الواجب
لكن لا يكون المنظور هو ثبوت المطلوب كما في الاول بل لزوم خلاف الفرض فيكون المنظور
فيه ايضا بطلان الشق الثاني لكن بوجه اخر غير ما ذكر في الاحتمال الثاني واما التقرير الرابع
فهو الذي ذكره الحكماء وهو المشهور بين المتكلمين فقد اخذ فيه فرد من افراد المعلوم
وجوده بديهة ورد فيه بانه اما واجب فيثبت المطلوب او الافراد ان لم يلزم الدور او التسلسل
او يثبت الواجب لاستحالة الاولين فتعين الثالث وهو المطلوب وح يكون الفرق
بينهما ظاهرا لا يكون بمجرد تغير الالفاظ والعبارات على ما قرره بعض المحققين لكن لا يذهب
عليك انه على هذا لا يمكن حمل كلام المص على التقرير الاول ايضا نعم لا يمكن حمله على الثاني فلا وجه
لتخصيص المحشي التقريرين الاخيرين بانهما يحتملان كلام المص بل لا يعقل ما ذكره على تقرير بعض
المحققين ايضا لانه على ما ذكره لا يمكن حمل كلام المص على تقرير الثاني ايضا بل يتعين حمله
على التقرير الثالث فقط كما لا يخفى وبما قررنا ظهر ضعف ما قاله بعض المحشين من ان في عبارة
المحشي خدشة اذ الكل محتمل عبارة المص الا ان بعضها اقرب وبعضها ابعد الا
ان يكون مقصوده ان ما ذكره المص انما هو خلاصة الدليل ويمكن تقريره بكل من تلك
الوجوه بتصرفات في العبارة وفيه ان المحشي لا ينكر ذلك بل غرضه بيان انه على اي وجه
يمكن حمل عبارة المص بحيث يكون خصوصه مفهوما من الكلام لا ان يكون خلاصته هو
ذلك فتدبر قوله فان كان واجبا منها اي من افراد الموجود مطلقا او من افراده المعلومة
بالبديهة وكذا الحال في قوله وان كان كلها ممكنة واما قوله افراد الموجود في التقريرين
الاخيرين فلا بد من حمله على افراده مطلقا كما لا يخفى والفاضل المعاصر قد حمله على الثاني
وانت خبير بان هذا التوجيه وان كانت العبارة لا تاباه عنه لكنه باعتبار تغير
في التقرير لا طائل تحته بل الاولى ان يجعل التفاوت بمجرد التغير في تالي الشق الثاني
كما ذكرنا فالاولى هو التوجيه الاول فتامل قوله ويمكن حمل عبارة المص على هذا قال
الفاضل المعاصر سلمه الله تعالى بان يجعل ضميرا مستترا راجعا الى كون الموجود

بما ان مع قطع النظر عن خصوصيته كل فرد منها موقوف على تقدير انحصار الموجود في الممكنات على الايجاد يكون
هو علة لجميع افرادها اذ ما لم يوجد الايجاد خارجا لم يحصل شيء من الموجودات اصلا وذلك بناء على
المقدمة البديهية التي ستذكرها من ان جميع الممكنات في حكم ممكن واحد في امكان طريان
العدم عليها وانه لا بد لها من علة خارجة والايجاد يتوقف على الموجودية اذ الشيء ما لم يوجد
لم يوجد وليس موجودية غير ما توقف على ذلك الايجاد فيلزم الدور لا يقال لعله لا يكون العلة
الخارجة عن سلسلة الموجودات ايجادا واحدا بل ايجادات غير متناهية وح فلا يتوقف
موجود على الايجاد لا يكون ذلك الايجاد متوقفا على ذلك الموجود اخر وهكذا فلا يلزم الدور بل برعلى موجود ح
التسلسل لانا نقول على هذا يرجع الامر الى سلسلة واحدة متسلسلة وقد ظهر بالمقدمة
المذكورة انه لا يكفي ذلك في وجود الممكن بل لا بد من ايجاد خارج وبالجملة بملاحظة المقدمة المذكورة
يظهر ان مجموع الموجودات لا بد له من ايجاد خارج واحد او متعدد فتلك تكون هو علة لجميع او غير متناه ح
اذ ما لم يحصل ذلك الايجاد الواحد او المتعدد لم يحصل شيء من الموجودات اصلا وح فيلزم
الدور بلا خفاء اذ ذلك الايجاد يتوقف على موجود فوجود ذلك الموجد لكونه من جملة السلسلة
موقوف على الايجاد والايجاد موقوف على وجوده وهو دور وعلى هذا فيمكن ان يكون
مراد المحشي بتوقف موجد ما هو الموجودات توقف ذلك الموجد فيكون المراد
ان تحقق واحد من الموجودات يتوقف على هذا التقدير على ايجاد وتحقق ذلك الايجاد يتوقف
على ذلك الموجد لكنه بعيد بل الظ ان مراده ما اشرنا اليه او لا من ان المراد بتوقف وجود
ماهو طبيعة الموجود من حيث هو ان الايجاد يتحقق اصلا ما لم يتحقق الايجاد والا يتحقق الايجاد ما لم يتحقق توقف ح
فرد منه فتامل فيه وربما قررنا يندفع ما اورده بعض المحققين من انه يجوز ان يكون تحقق كل موجود
موقوفا على الايجاد سابق عليه وذلك الايجاد يتوقف على موجد اخر غير ما توقف عليه وهكذا فيلزم
التسلسل لا الدور ووجه الدفع ظ لا يخفى ولوجه اخر نقول في دفعه على تقدير انحصار الموجود في
الممكنات يلزم الدور او التسلسل ولما كان التسلسل غير مفيد بناء على المقدمة الآتية فيلزم الدور
البتة لكن حمل العبارة عليه بعيد هذا وان ما افاده السيد الداماد في دفع هذا الايراد ففيه ما فيه
اما ذكره بعض المحققين في تصحيحه مما يستنكره العقل ولا يستحق الالتفات اليه اما ذكره بعض
المحشين وما ذكره بعض المحققين ثانيا بقوله فالاولى ان يقال فهو وان كان اولى واقرب من الحق

الآتية

فتامل ح

الآتية ايضا فيه ما فيه يظهر ذلك كله بالمراجعة مع ادنى تامل قوله ومنها ان ليس للموجود المطلق
الى اخره توضيحه انه ليس للموجود المطلق مبدأ له من حيث هو ان يكون مبدأ لجميع افراده والا مبدأ يكون ح
لزم تقدم الشيء على نفسه لانه يكون مبدأ لنفسه ايضا لانه من جملة الموجودات لا محالة وبذلك
ثبت وجود الواجب الوجود بالذات وذلك لان الممكن من حيث هو ممكن لا بد له من
مبدأ يكون مبدأ لجميع افراده بناء على المقدمة الآتية فعلم وجود فرد للموجود المطلق غير الممكن وهو
الواجب فتامل فيه هذا وما ذكره بعض المحشين في حاشيته الجديدة من انه يمكن اتمام البرهان [illegible]
بدون اخذ تلك المقدمة واه جدا بل لا بد من اخذها على ما قرره فتامل ويمكن تقرير هذا الدليل
بوجه اخر بان يقال مراده بالموجود المطلق هو الموجود الحقيقي الذي يعتقد المحشي انه معنى واحد
وان تحقق جميع الموجودات انما هو باعتباره على ما سيصرح به في مواضع وبين في حاشيته
ويقول انه اظهر من الشمس عندي فيقال ان ذلك الموجود لا مبدأ له اذ لو كان له
مبدأ موجودا البتة فيكون فاعلا لهذا الموجود فيلزم تقدم الشيء على نفسه او يكون موجودا
باعتباره فيلزم الدور وبذلك ثبت وجود واجب الوجود بالذات لان الموجود
المطلق الذي لا مبدأ له ان هو الا الواجب لذاته لكن يرد على هذا التوجيه انه على
هذا لا حاجة الى ضم المقدمة الآتية لانه اذا ثبت ان ذلك الموجود لا مبدأ له فيكون
واجبا بالذات كما قلنا ولا دخل للمقدمة الاخرى في اثبات المطلوب الا ان وصفه بانه طريقة
الصديقين لا يلايم هذا كما لا يخفى وعلى الوجهين يندفع ما اورده فخر المحققين من انا لا نم
ان الموجود المطلق لا مبدأ له ولزوم تقدم الشيء على نفسه ثم اذ الموجود المطلق
ليس الا الموجود العام وتحققه في ضمن فرد يتوقف على تحققه في ضمن فرد اخر وهلم جرا
كما لا يخفى وقال الفاضل المعاصر سلمه الله هذا البرهان مستفاد من كلام الشيخ
الرئيس في اوائل الالهيات الشفاء بانه بالعبارة الاولى ان يقال الموجود
هو موجود مع قطع النظر عن خصوصيته سوى الوجود لا يحتاج في تحققه في الخارج الى موجب
او يحتاج والثاني لا يحتاج جميع الموجودات اليه بديهية فيحتاج هو ايضا الى نفسه وذلك
تقدم الشيء على نفسه فطبيعة الموجود بما هو موجود واجبة التحقق في الخارج ممتنعة العدم [illegible]
لا لعلة ولو لم يكن لها فرد يجب وجوده بالذات كان عدم الجميع ممكنا بناء على المقدمة

الآتية فينعدم الطبيعة بانعدام الكل بحقيقة وانت تعلم ان المراد بالوجود المشتق منه الموجود
ليس هو الوجود العام البديهي الاعتباري الانتزاعي الذي ليس له تحقق في الخارج
بل هو من المعقولات الثانية بالمعنى الاعم وهو زائد على جميع الموجودات معلوم في الذهن بل
المراد هو الوجود الحقيقي الذي هو منشأ الآثار ومحقق الحقائق وهو الموجود بالحقيقة المعلوم بوجه ما فليتدبر
اشهر وعبارة الشيخ الذي اشار اليه هو هذا ثم المبدأ ليس مبدأ للموجود كله لو كان مبدأ
للموجود كله لكان مبدأ لنفسه بل الموجود كله لا مبدأ له انما المبدأ مبدأ للموجود المعلول في المبدأ
هو مبدأ لبعض الموجود انتهى وانت تعلم انه ينطبق صريحا على ما ذكرنا اولا في توجيه البرهان لا على
ما ذكره هذا الفاضل من ان طبيعة الموجود لا مبدأ لها حتى يحتاج الى حمل الموجود على الموجود الحقيقي
لا الاعتباري الانتزاعي كما لا يخفى ان الوجود الحقيقي هو امر واحد شخصي هو عين ذات الواجب
على ما قالوا وليس طبيعة كلية يكون له افراد متحققة في الممكنات وما ذكره هذا الفاضل انما
يستقيم لو كان الامر على الثاني كما لا يخفى واما ما افاده بعض المحققين في توجيه هذا البرهان
فلا يخفى البيان وكذا ما ذكره بعض المحشين فتفطن قوله وهذا التحقيق بان يكون طريقة الصديقين
اي هذا على التوجيه الثاني الذي ذكرنا ظاهر كما اشرنا اليه واما على التوجيه الاول فيمكن ان
يقال ان كونه طريقة الصديقين باعتبار ما اشرنا اليه سابقا من انه يستدل فيه بالموجود
المطلق والواجب تعالى فرد منه فكانه فيه يستدل به على ذاته وفي الطرق الاخر يستدل
بالموجودات الممكنة واحوالها عليه تعالى ففيها استشهاد بغيره عليه تعالى وظاهر ان الاول
انسب بطريقة الصديقين الذين هم يقصرون نظرهم على ذات الحق ويتوجهون بشراشرهم
اليه ويعرضون عما عداه طرا ويقرب من هذا ما ذكره بعض المحققين حيث قال بعد قوله طريقة
الصديقين فان قلت فما وجه جعل هذا البرهان من تلك الطريقة قلت من حيث انه نظر
في الوجود المطلق والوجود المطلق المعرى عن جميع القيود هو الذي جعلوه عين ذاته
تعالى والوجود المطلق الذي نظرنا فيه وان لم يكن معرى عن القيود بل هو لا بشرط القيود
والفرق ما بينهما الا انه مشروع من ذاته تعالى بذاته فهو وجه من وجوهه اذا نا في حقيقة ذاتنا
استشهدنا به عليه اذ وجه الشيء هو الشيء بوجه فتفطن انتهى وكان المطلب ليس
مما يقتضي زيادة بسط فتفطن قوله مجموع الموجودات من حيث هو ليس له

مبدأ

مبدأ بالذات اي مبدأ خارج يكون مبدأ لجميع اذ لا خارج عن الموجودات والضم المقدمة
المذكورة من ان مجموع الممكنات لها مبدأ خارج يثبت وجود الواجب بالذات
ولا يخفى ان ما حملنا الدليل السابق على ان طبيعة الموجود لا مبدأ لها يحتاج هذا
على ما حملنا وعليه ذلك من انه لا مبدأ للكل واحد من افراد الموجود والا لزم تقدم
الشيء على نفسه وجعل التقي وتبيينهما بهذا الاعتبار وقال بعض المحققين بعد
ما نقل عن المحقق الاعتراض بان القول بان مجموع الموجودات ليس له مبدأ
انما يتم على تقدير وجود الواجب لا مطلقا اقول لعل المحقق حمله على رفع الايجاب
الكلي بحمل المجموع على الافرادي لكن مراد المحشي هو مجموع المجموع الذي هو موجود
على حدة على ما قرره كما سيجيء فنقول لو كان للمجموع الموجودات من حيث هو مجموع
مبدأ فذلك المبدأ لوجوب كونه موجودا يكون داخلا في المجموع المأخوذ
من حيث كونه علة لتلك المجموع يكون متقدما عليه فيلزم تقدم الشيء على نفسه
والضم لما كان علة المجموع علة لكل جزء منه يلزم كون ذلك المبدأ لكونه جزءا من
المجموع علة لنفسه فيلزم تقدم الشيء على نفسه من هذه الجهة ايضا اشهر ان جزئية
لا يكاد الايراد المحقق على ما قررنا وكذا على ما ذكره الفاضل المعاصر وان على ما ذكره
بعض المحققين ففيه ان علية بعض الموجودات للمجموع من حيث هو مجموع لا يقتضي عليته
لنفسه الا ما لا يخفى وما ذكره ثانيا من ان علة المجموع علة لكل جزء منه تم وايضا
على هذا فيصح حمله على المجموع الافرادي مع انه زعم انه لو حمل عليه يتوجه الايراد فتم وما قررنا
ظهر ما في كلام بعض الاخر فلا تغفل قوله مجموع الموجودات من حيث هو موجود ليس
في حال الوجود يمتنع عدمها بد لا عن وجودها لما تقرر من ان الشيء ما لم يجب لم يوجد واذا
وجب الوجود امتنع العدم ومجموع الممكنات لا يمتنع عدمها بدلا عن وجودها اذ
لا شيء يوجب وجودها وامتناع عدمها بالكلية بناء على المقدمة الآتية فثبت
وجود واجب الوجود بالذات بالتقريب الذي مر هكذا ينبغي توجيه هذا البرهان
والاعتراض بان المحشي بصدد بيان لزوم تقدم الشيء على نفسه لكن العبارة اخصر
غير ما ذكر سابقا ولا اثر للتقرير المذكور منه على ما في حاشية بعض الافاضل مندفع

تأمل

يمتنع كونه لصدق ذلك اذ لا اثر في كلامه منه وجعل هذا عبارة اخرى للسابق لا توضيحا لذلك
لانه غريب الى حد على ما قررنا فلا باس بجعله عبارة اخرى منه كما لا يخفى وقال الفاضل
المذكور تقرير كلامه قدس سره على وجه يطابق ما رامه من لزوم الدور او التسلسل هو ان جميع
الموجودات لا يجوز ان يكون معدوما لا شيئا محضا والا لزم في خروجه الى الوجود من سبب
موجود فيلزم خروجه من العدم قبل ان يخرج فهو الدور فوجب وجود الواجب الممتنع
العدم علة الموجودات حتى يمكن وجود غيره منه اشهر وفيه نظر لانه ان اراد ب
جميع الموجودات لا يجوز ان يكون معدوما مطلقا اى سواء جاز خروجه بعده الى الوجود ام لا فمم
قوله والا لزم في خروجه الى الوجود الدور قلت لعله جاز عدم جميع الموجودات راسا لكن
لا يجوز خروجه الى الوجود حتى يلزم الدور وان اراد انه لا يجوز عدمها راسا مع خروجها
الى الوجود فمسلم لكن نقول ان الممكنات ايضا يكون كذلك اى يمتنع عدمها راسا مع
خروجها الى الوجود اذ المقدمة الاتية لا يثبت الا جواز عدمها راسا في الجملة لا مع
خروجها الى الوجود فتم وقال الفاضل المعاصر دام فضله في تقرير الدليل عدم جميع
الموجودات راسا بحيث لا يوجد شيء منها اصلا ممتنع اذ لو لم يمتنع جميع انحاء عدم الشيء
لم يجب وجوده فلم يوجد وليس لهذا الامتناع سبب والا لزم تقدمه على نفسه
ايضا وعدم جميع الممكنات ليس ممتنعا لذلك كما تحقق فيكون في الوجود ما يجب
وجوده ويمتنع عدمه بذاته وهو المطلوب وفائدة الحيثية الاشارة الى ان حيثية الوجود
كاشفة عن حيثية الوجوب لا انه شرط او قيد كما زعمه صاحب الحواشي الفخرية وسلم
المقدمة الاولى على الاول وقال جميع الممكنات بشرط الوجود ايضا كذلك ومنع
الثانية وقال انما يلزم ذلك على تقدير وجود الواجب وهو اول المسئلة وعلى ان
والدي العلامة طاب ثراه اجاب باختيار كل من الشقين اما على الاول فبان
الشرط المذكور في الممكنات الصرفة بناء على المقدمة الاتية وان اشتمل ما لم يجب لم
يوجد لما كان من قبيل الفروض المستحيلة اذ الوجود اى الحاصل بلا وجوب ليس وجودا
بالحقيقة فالموصوف به يمكن بالامكان العام ان يصير لا شيئا محضا واما على الثاني
فبان النظر في مفهوم الموجود مع قطع النظر عن اثبات الواجب بالذات يؤدي الى ان الممكن
من حيث

لعله

من حيث هو ممكن لا يمكن ان يتصف به الا بالوجوب لا بذاته ومنه يثبت وجود الواجب
بالذات بناء على ان ما لم يمتنع جميع انحاء عدم الشيء لم يجب وجوده وبالعلل
الممكنة من حيث هي ممكنة لا تكفي هذا الامتناع اشهر وما ذكره في توجيه البرهان
صحيح موافق لما ذكرنا لكن لابد من حذف قوله وليس لهذا الامتناع سبب والا لزم
تقدمه على نفسه ايضا لظهور استدراكه وكانه قصد بيان لزوم تقدم الشيء على نفسه ايضا
وما بعد ما ادعي مما هو بديهي لا دخل له في هذا التقرير اصلا هذا وقد تكلم الحيثية على قريب
من التعليلية ونحن جعلناها بمعنى في حال الوجود والوجوب مقارنا ثم ان مراد
الفخرية بكون الحيثية قيدا هو ما ذكرنا لا ما هو الظاهر منه اذ الماهية المقيدة بالوجود بذلك
المعنى لا وجود لها لاعتبار الوجود وهو لم يتعرض في الاعتراض لهذا
الاعتراض ما هو اختيار شق ثالث كما فعله الفاضل المعاصر وهو ظ وفيما نقله
عن والده في دفع الاعتراض تامل الان ما ذكره على اختيار الشق الاول مع ما فيه من التعسف
يرد عليه انه اذا كان شرط الوجود في الممكنات من قبيل الفروض المستحيلة فلا يمكن ان
تحكم بان الموصوف به يمكن ان يصير لا شيئا محضا اذ لا يمكن الحكم بشيء على فرض محال نعم
يحتمل ذلك عند العقل بناء على جواز استلزام المحال للمحال وهو لا يكفي في المرام بل لابد
من بيان الامكان الواقعي وانى له ذلك فافهم وما ذكره على اختيار الشق الثاني لا يظهر
محصله ظاهرا ولو تكلف في التصحيح فليس الا ما ذكره ابنه وبالجملة ملخص الجواب عن الاعتراض
ليس الا وجه واحد يشترك فيه ما ذكرنا وما ذكره الفاضل المعاصر وانما التفاوت
بمجرد التصرف في قوله من حيث هو موجود وما ذكره والده بعد التكلف في تصحيحه يرجع
ملخصه الى ذلك الجواب وليس جوابا اخر فلا يستقيم العلاوة الا ان يكون نظره الى اتفاق
المذكور فتم والوجهان اللذان ذكرهما بعض المحققين في توجيه هذا الدليل مما يعرض
منه العجب وان عجب من كلمات بعض المحشين ايضا تامل فتبصر قوله وهو ان جميع
الممكنات الصرفة الخ يعني ان العقل يحكم بديهة بان جميع الممكنات التي ليس فيها
واجب الوجود بالذات ولا منتهى اليه في حكم ممكن واحد في امكان عدمه بدلا عن وجوده
وذلك لانه وان امتنع عدم كل منها لسبب علته لكن لا شك في امكان عدمه

الظ ح

في جواب الاعتراض على ما ذكره
هو اختيار الشق الثاني وان اراد
معناه الثالث فالحق معه ح ح

مع عدم علته فنسبة الوجود الى مجموع هذه السلسلة ونسبة العدم سواء اذ لا يجوز عدم الجميع رأسا
لانا اذا فرضناه لم يلزم منه محال لا بالنظر الى ذاتها لانها ممكنة ولا بالنظر الى عللها لان بعضها
ممكنة معدومة في هذا الفرض واذا جاز عليها العدم بهذا الوجه فهي ممكنة لان جواز العدم
عليها في الجملة نظرا الى ذاتها كاف في الامكان فلا يلزم جواز جميع انحاء العدم كما في الوجود
لان من الممكنات ما يمتنع عليه العدم الطارئ كالزمان او نقول اي الوجود كل موجود بعد العدم
اللاحق للموجود على ما قالوا ولا نقل بل من راجع بداهة العقل الصريح والوجدان الصحيح ان شك
في نفس تلك المقدمة ولا يحكم بها حكما قطعيا وما اورده محقق المحققين من انه ان اراد بامكان
طريان الانعدام عليها الامكان الذاتي فمسلم ولا يجدي نفعا لجواز ان يكون طريان الانعدام على
المجموع ممتنعا في نفس الامر بسبب ان كلا منها مع العلة الموجودة وان اراد به الامكان
الوقوعي فمم والسند ما مر والفرق بين المتناهي وغير المتناهي ظاهر اذ الممكنات المتناهية ينتهي
الى ممكن موجود لا بد له من موجد في تقدير عدم الواجب لم يتحقق له موجد واما الممكنات الغير
المتناهية فلا ينتهي الى ممكن موجود وبطلانه ليس بمأخوذ في الدليل المشهور انتهى ممنوع
بما قررنا اذ نختار الثاني ونقول ان الامكان الوقوعي لازم للامكان الذاتي فيها اذ لا سبب
من خارج لامتناع العدم عليها في نفس الامر وكون كل منها مع العلة الموجدة لا يقتضي
ذلك اذ يجوز عدم علته ايضا وهكذا كما علمت فلا فرق بين المتناهي وغير المتناهي في ذلك
التعليم وقد نبهت على تلك المقدمة بان الوجوب بالغير في قوة شرطية بمعنى انه لو وجد
ذلك الغير وجد ذلك فوجود ذلك الغير بمنزلة وضع المقدم فاذا كان كل واحد من تلك
الاحاد موجودا بالغير غير منته الى موجود لذاته كان بمنزلة شرطيات غير متناهية غير منتهية الى
وضع مقدم فلا يلزم وجود شيء منها فتم والاعتراض بان عدم انتهائها الى وضع مقدم لا يدل على
عدم وضع مقدم كيف وهنا وضع مقدمات غير متناهية وهي الوجودات الغير المتناهية
على الفرض المذكور مدفوع بان الكلام في انه اذا كان وجود كل منها على هذا الوجه كيف
تحقق ذلك من خارج السلسلة الى الوجود وما ذكرتم انما يصح بعد فرض الكل موجودا فلا يجدي
فافهم واذا ثبت ان ذلك المجموع في حكم ممكن واحد فيترجح وجوده على عدمه لا بد له من سبب
وعلة خارجة عنه وبذلك يتم جميع البراهين المذكورة كما اشرنا اليه فقد ظهر افتقار جميعها
اليه

اليه فليس الامر على ما زعم بعض الحواشي من انه لا بد من التكلف فيما تمسك فيه بالوجوب المطلق حتى يظهر بوجه
تلك المقدمة فيه فتدبر ولا يخفى ان هذه المقدمة على ما قررنا غير ما ذكروا من ان مجموع
الممكنات موجود ممكن غير كل واحد فلا بد له من علة وادعوا بداهتها وبنوا عليها بعض البراهين
اثبات الواجب وانه ليس بناء شيء من تلك البراهين المذكورة على هذه المقدمة وان
كان الظاهر حقيتها ايضا فما توهم من ابتناء جميع البراهين المورودة في هذه الطريقة
التي لم يتمسك فيها ببطلان التسلسل على هذه المقدمة ظاهر الفساد وكذا ما ذكره بعض
المحققين من ان البراهين المذكورة في هذه الطريقة ليس جميعها مما يتفرع على كلتا المقدمتين
بل بعضها على تلك المقدمة وبعضها على ما ذكره المحشي وسيتضح هذا ان شاء الله تعالى
واعلم انه على ما حققنا في لفظ الطريقين في عبارة المحشي مسامحة والامر فيه سهل كما لا يخفى
والعجب ان المحشي حافظ على ظاهره وحمله على العدم بعد الوجود ولم يدر ان هذا المعنى لا يشمل
جميع الممكنات على ما قالوا ولو سلم فليست المقدمة حينئذ بديهية كما لا يخفى وليس
الحاجة في تحصيله في تتميم الجميع كما افاده الفاضل المحشي دام فضله وقد اورد هذا المحشي
كلاما على نفسه بهذه العبارة فان قيل بعض الموجودات الممكنة كالزمان لا يجوز عليه العدم الطارئ
لان العدم الطارئ ممتنع على الزمان فاذا امتنع عليه العدم الطارئ يكون بقاؤه واجبا بالذات
لان احد الطرفين اذا كان ممتنعا بالذات يكون الطرف الاخر واجبا بالذات
على ما تقرر في موضعه فلا يكون الزمان محتاجا الى العلة المبقية ولا يجوز عليه طريان العدم قلت
اما اولا فلان الممتنع على الزمان انما هو العدم الطارئ الزماني لا العدم الطارئ الدهري
واما ثانيا فلانه لا يلزم من امتناع العدم الطارئ على الزمان ان يكون بقاؤه واجبا بالذات لان
ما ثبت في موضعه ان احد النقيضين اذا كان ممتنعا بالذات يكون النقيض الاخر واجبا بالذات
وما نحن فيه ليس كذلك لان نقيض الوجود البقائي هو رفع الوجود البقائي ورفع الوجود
البقائي متصور من وجهين احدهما ان لا يوجد الزمان من بدو الامر وثانيهما ان يرفع الوجود
البقائي من بعد الوجود وهذا وان كان ممتنعا لكن لا يلزم من امتناع الاخص امتناع
الاعم فان رفع الوجود البقائي متصور من وجهين كما ذكرنا فرفع الوجود البقائي ممكن باعتبار
تحققه في ضمن عدم تحقق الزمان من بدو الامر انتهى وانت خبير بان هذا الايراد على

ما قرره لا دخل له بهذا المقام نعم يرد ههنا ايراد اخر وهو ما اشرنا اليه بقولنا ان هذا المعنى
لا يشمل جميع الموجودات ولو اسقط قوله فاذا امتنع عليه العدم عن اخر السؤال
لا نطبق على ما ذكرنا كما لا يخفى ويمكن ان يكون نظره في السؤال الى ما ذكرنا الا انه لا يلائم لكن ما ذكره
في الجواب ثانيا لا يتعلق بما هو المتعلق بالمقام بل هو غير مرام الشارح كما لا يخفى ثم ما ذكره
في الجواب اولا من الكيفيات التي لا اجد لها وجه مقبولية واما ما اختره السيد المحقق
الولد وتبعه من اقتدى به من تلامذته من ان هذا المحل سنفصل القول فيه انشاء الله و
ما ذكره لا يدفع الايراد على ما قرره لان الشارح جعل المحذور هو عدم احتياج الزمان
الى العلة المبقية لكونه واجبا بالذات وظاهر انه لا يندفع بما ذكره لان جواز العدم عليه
ابتداء لا يكفي لان الكلام في انه اذا وجد فيمتنع عليه العدم لذاته فما الحاجة له الى العلة
المبقية ومن جواز رفع الوجوب البقائي فهمن عدم التحقق من مبدء الامر لا الضرر بذلك اصلا
كما لا يخفى والحق في دفعه ان يمنع كون امتناع العدم الطارئ على الزمان لذاته بل لعلة يكون تلك العلة
وما ذكروه في بيانه على تقدير تسليمه لا يدل على كونه لذاته بل على مجرد امكان امتناعه فتم فان قلت
مجرد الاحتمال يكفي في ايراد الاشكال قلت ما ذكروه في بيان كون العلة محتاجة في البقاء
الى المؤثر يدل على احتياجه الى ذلك المؤثر الذي اوجده على ما قالوا اوضح فلا مجال
لهذا الاحتمال فتم **قوله** من ان جميع الممكنات الى قوله حصلت خبرا بما سبق لا
يخفى عليك في تقرير هذا الدليل بحيث يبتنى على المقدمة المذكورة ويتم بها وفساد
ما ذكره بعض المحققين من ان المراد جميع الممكنات من حيث هو مجموع فهذا الدليل
يتوقف كما اشرنا اليه على كون مجموع الموجودات من حيث هو مجموع موجودا واحدا
على حدة ليحتاج الى علة انتهى فتم **قوله** من ان جزء الممكنات الصرفة تقريره انه اذا
فرض سلسلة الممكنات متسلسلة الى غير النهاية يحكم كل عاقل بملاحظة المقدمة المذكورة
بانه لا بد لها من علة بالذات اي علة يكون جميع اجزائها متأخرا عنها محتاجا اليها
فظ انه اذا كان جزء من اجزاء الممكنات علة لها بهذا المعنى يلزم تقدمه على نفسه
وعلى علله ولا يخفى انه لا يحتاج هذا التقرير الى بنائه على المقدمة الاخرى التي نقلنا ها سابقا
لكن يمكن بنائه عليها لكن لا يتم بها بل بما ثبت انه لا بد للمجموع من علة سواء كان جزؤه
اوخارجا

او خارجا عنه ومن ثبت المقدمة التي ذكرها المحشي انه لا بد ان يكون علة علة له على الاطلاق
ان يكون متقدما على جميع اجزائه ومن ثبت الخلط فظهر فساد ما زعمه بعض المحققين
من ابتناء ذلك الدليل على تلك المقدمة وان كلام المحشي يشعر بالخلط بين
المقدمتين هذا على ان البرهان على ما فهمه كانه ليس بتام لانه ما راد في توجيهه على
ان قال المراد بالعلة بالذات وعلى الاطلاق هي العلة التامة وظاهر ان العلة التامة
للمركب يجب ان يكون علة لجميع اجزائه بمعنى عدم احتياج شيء منها الى امر خارج عنها
والا لم يكن تامة انتهى ومن ثم يرد عليه شبهة ما قبل المعلول الاخير لانه يصدق عليه انه
لا يحتاج شيء من اجزاء المجموع الى امر خارج عنه ولا يعتبر في العلة التامة ازيد من هذا فتم
وقال الفاضل المعاصر مد ظله العالي في ما يرجع الى الفاعل والقابل
ما به يمكن وجود الشيء والفاعل ما به يجب وجوده ويمتنع عدمه والعلة على الاطلاق ما به
يمتنع جميع انحاء عدم الشيء ولا يكون الا فاعلا قريبا او بعيدا يستند اليه جميع العلل
وهي العلة بالذات كما اشير اليه سابقا فلو فرض ان يكون جزء الممكنات الصرفة التي
ليس فيها ما يجب وجوده ويمتنع عدمه لذاته فاعلا لها لكن سواء كان واحدا
او جملة ما فوق المعلول الاخير او غيره يكون هو سببا لامتناع عدم نفسه وعلله بديهة اذ بعض
كل جزء فرض ان يكون علة كانت علة او لها بالنسبة كما قال الشيخ في الاشارات
انتهى ولا يخفى ان التحقيق لكون العلل مما يرجع الى الفاعل والقابل لا دخل له بالمقام
اصلا ثم انه يرد على ظاهره لبعض من المناقشات لكن كان يمكن حمله على ما ذكرنا في تقرير
الدليل فليحمل عليه حتى يستقيم واما ما ذكره نقلا عن الشيخ فهو واه جدا لانا لا نعلم الا قولية
بل ما فوق المعلول الاخير لعدم احتياج المعلول الى شيء خارج عنه بخلاف علته كيف
ولو كان كذلك لزم ان يكون كل علة بعيدة اولى بمعلوله معلوله من معلوله ولا يقوله
احد فتم **قوله** ولا في صحة ما قيل من انه لا يمكن اه كما ستعرفه بعد الاطلاع على ما سبق
في تقرير البراهين لا يحتاج الى توجيه هذا البرهان **قوله** لا في الوجود وهو ظاهر لا
في الايجاد اذ المستقل بايجاد شيء هو ما يمتنع بسببه جميع انحاء عدم ذلك الشيء
ولا شيء من الممكنات كذلك على ما عرفت من المقدمة فتذكر وتأمل والله اعلم شيئا من البراهين

المذكورة على ما قررنا للايرد عليه الاعتراض بجملة ما فوق المقدمة الاخيرة على ما هو المشهور اذ قد ظهر بالمقدمة المذكورة عدم للعلية اذ لا يمتنع بسببها جميع انحاء عدم المقدم بل يجوز ارتفاع العلة المقدمة فلا بد لها من علة خارجة عنه كما عرفت فتدبر واحفظ واعلم ايضا ان جميع تلك البراهين المبنية على نفي الاولوية الذاتية والتي زوجود الممكن بسبب الاولوية الثابتة له لذاته من دون حاجة الى علة اصلا كما ذكره بعض المحققين في تقرير الدليل الذي على الاخير من ان هذا الدليل مبني على مقدمة اخرى غير تلك المقدمات وهي ان الممكن ما لم يجب لم يوجد والتصدي لنفي الاولوية اراد تفاده على نفي الاولوية الى رجحانه ايضا على الظ لكن التحقيق انه لا يبتني شيء منها عليه اذ كل ما ياتي في الوجوب يجري في الاولوية ايضا مثلا في تقرير الدليل الذي ذكره نقول لا يمكن ان يكون جملة من الممكنات تنتهي لا راجحية وجود الممكنات ولا لما جوحيته جميع انحاء العدم عليها اذ يجوز عدم المرجح ايضا فان صدانح لا يرجح لوجود السلسلة على عدمها بالكلية وقد ظ انه لو جاز الوجود بالاولوية فلا بد من اولوية الوجود على جميع انحاء العدم وعلى هذا فقس غيره فليس بناء شيء منها على نفي الاولوية الى رجحانه بل الجميع على نفي الاولوية الذاتية فقط كما قلنا وبما قررنا ظهر ان ما ذكره الفاضل المشهور من ان جميع تلك البراهين موقوفة على اصل ان الشيء ما لم يجب لم يوجد لا يستقيم الا ان يقال التزام الدال على ان الاولوية لا يجب بها العلة الموجودة بل يكفي الامور العدمية للابد في جميع البراهين من نفيها حتى يثبت المطلوب لكن الحق ان العقل انما يحكم بان مقتضى الوجود لا بد ان يكون موجودا سواء اتصف على جهة الاولوية ان جعله اولى او على سبيل الوجوب فمناط الحكم انما هو اتصافه بالوجود لا اتصافه بوجوب الوجود كما يظهر بالرجوع الى الوجدان مع التامل الصادق فتم وتحقيق نفي الاولوية بقسميها على وجه لا مزيد عليه ولا محيد عنه مذكور في تعليقات والدي دام ظله العالي على حواشي التجريد فلا علينا ان لا نتعرض له بل عليك الرجوع اليها والله الموفق ثم انه لو قيل انه يجوز ان لا يكون شيء من الموجودات واجبا لذاته فلا ينتهض شيء من البراهين المذكورة على ابطاله كما يظهر بالتامل ولا بعد في كون كل من الشيئين اولى الاشياء

ممكنا لكل يكون احدهما واجبا لذاته

حينئذ ممكنا بخصوصه ويكون احدهما او احدها واجب لذاته لا ينتهي الى ارتفاع النقيضين فمحال لذاته فيجب ان يكون نقيضه واجبا لذاته فيكون وجود احدهما واجبا لذاته مع ان كلا منهما ممكن لذاته والظ انه لا دليل في الاذهان يقال ان المتكلم في هذا المقام ليس الا اثبات الواجب لذاته سواء كان امرا معينا او مبهما وما ذكرتم لا ينافيه مقصدنا اذ قد اعترفتم بوجود الواجب لكنكم جوزتم كونه امرا مبهما ولا كلام لنا فيه في هذا المقام بل الانظار لعلها في ذلك بحسب تبطل كون واجب الوجود امرا كليا ويثبت انه ذات معينة لا تكثر فيه بوجه من الوجوه فتم او بان بديهة البداهة في انه اذا لم يكن شيء من الموجودات واجبا لذاته لا يكون احدها ايضا كذلك وبتي ان ما ذكر لا يستلزم ذلك في التنوير مغالطة قطعا كيف وقد ان احدهما امر اعتباري انما ينتزع من ظرفيه فلا يعقل كونه واجبا لذاته سيما اذا لم يكن شيء منهما واجبا بل محتاجا الى العلة في وجودها مع كون ارتفاع النقيضين ممتنعا لذاته بل لعلة اخرى كما عرفت من العلة حيث يوجد البتة لا علة الوجود فيجب الوجود ولا علة العدم فيجب العدم فيمتنع ارتفاعهما بذا وفي النفس بعد شيء والله يعلم دقائق الامور قوله وبهذا ان يعتبر مجرد الامكان الوقوعي الخ بالامكان الوقوعي هو كون الشيء بحيث لا يلزم من فرض وقوعه محال ولا يخفى ان البراهين المذكورة كان بناؤها على وجود الموجود والغرض هاهنا انه بدون الثبوت يكفي مجرد الامكان الوقوعي للممكن بجريان البراهين اذ نقول لا شك في امكان وجود ممكن ما ولو لا الواجب الوجود لم يمكن اذ لو فرض وجوده يلزم الدور اذ تحقق موجود ما على هذا التقدير يتوقف على كل ما هو بالعكس او نقول ليس للموجود المطلق مبدا الممكن لو وقع لا بد له من مبدا فيلزم وجود الواجب وفي تطبيق سائر البراهين والعدم ما لا يخفى وبهذا المنهج اذ لا يمكن دعوى الامكان الوقوعي للممكن الا من جهة العلم لوجوده اذ ما لم يعلم ذلك فيحتاج عند العقل ان يكون وقوعه مستلزما لمحال سيما مع ما ترى من لزوم الدور وغيره من المفاسد وان كان العلم من جهة العلم لوجوده فلم نتمسك به لا بالوجود فيثبت ما اشتهر في الطرق ان هدم المستظر فاين تخرج عن الرجال وقال الا اعددت لكم دواء نافعا جيدا للرجل البرهنت انه تنكر فيكم فجدد ما شئتم ومنه لا التماس من المنة

عن كيفية حاله اطرافي يستعين له فقال طريقه الى ان تاخذ البرغوث وتذر بازائه عشرة من الابر

فقالوا اذا اخذنا البرغوث فلم نقتله ونستريح من هذه الزحمة قال هذا اليقين ان يكون

فتفطن الجمع المجتمعين انه لم يتفطن احد منهم بذلك قوله الاطلاع على البراهين

المتعددة وقد ذكروا لاثبات الواجب تعالى براهين كثيرة جدا والقدرائين الاولى

عدم التعرض لذكرها اذ فيما ذكر غاية للبيب على ان الظاهر ان اهل معرفة وجود الله تعالى لم

فطرية لكن علم احد بلا ... حتى يحتاج الى البرهان والا ممكن له بالقلب والجنان بل يكون كان

فلتجر والله كما يظهر من حكاية الزنديق وما جرى بينه وبين الامام جعفر بن محمد الصادق وغيرها

مما نقل في هذا الباب ثم بعد ذلك يتعلق شهادة الذوق والوجدان بوجوب كونه واجب الوجود لذاته

بالذات لما ترى من الممكنات تغني عن اقامة الدليل والله الموفق وهو المستعان قال المصنف

طاب ثراه وجود العالم بعد عدمه اقول الى هنا المعاصرة الحوشي الفخرية يعني به البعدية الزمانية

اذ لا شك ان تقدم العدم على الوجود ليس ذاتيا ولا طبيعيا وكذا انه لا يتصور من اقسام التقدم معنا سوى

الزماني وفيه ما افاده والد العلامة طاب ثراه من ان تقدم عدم العالم على وجوده لو كان

زمانيا لزم ان يكون قبل كل زمان زمان لا الى نهاية ويلزم القدم والزمان الموهوم اثبته الاشاعرة

قبل حدوث العالم غير صحيح عند المحصلين من المتكلمين ومنهم المصنف كما يظهر من تصفح كلامهم والعجب

ما ذكره من ان تقدم العدم على الوجود ليس ذاتيا ولا طبيعيا مع عند الحكماء كما صرح به في اثبات الحدوث

الذاتي اشهر والظاهر كما يستفاد من كلام الشيخ في كشف الامور الغامضة ان مراد المصنف

من البعدية ههنا هو البعدية بالذات التي اثبتها المتكلمون وجعلوها قسما سادسا وزعموا

ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض من هذا القبيل لكن التحقيق انه لا محصل له اذ لا نجد

له معنى معقولا سوى الحكمة بل الظاهر انه تقدم بالزمان فان ذلك التقدم اذا عرض لغير الزمان

كان بواسطة زمان مغاير للسابق والمسبوق وان عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان

مغاير لهما وان عرض للزمان وغيره فلابد ان يكون لذلك الغير زمان ولا زمان للزمان فلا يكون

على زمان الخروج فعدم الزمان كيف ان يكون في زمان لكن يكفي فيه الزمان الموهوم وقد عرفت

فلابد من القول بالزمان الموهوم وستحقق القول فيه عن قريب ان شاء الله وان ما ذكره في

ذيل ايضا غير دال عليه ان مراده انه ظاهر انه ليس تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما ذاتيا

لانه

لذاته لا للممكن تقدم العدم على الوجود تقدما ذاتيا انتهى فاندفع المنع الذي ذكره من ان فيما ذكره الحكماء

في اثبات الحدوث الذاتي من تقدم عدم الممكن على وجوده تقدما ذاتيا البتة ما لا تلبيس ههنا

موضع تحقيقه فافهم ثم قال سلمه الله تعالى ثم اقول فيه ان اي اذا كان زمان

وجود العالم متناهيا في جانب البداية كما هو مذهب المليين كان للعدم تقدم عليه

سوى التقدم الذاتي الذي اثبته الفلاسفة لعدم الممكن على وجوده المعبر بالحدوث الذاتي

شبيه بالتقدم الزماني الذي للحوادث الزمانية ولاجزاء الزمان بعضها على بعض من عدم

في عدم اجتماع السابق والمسبوق والفرق ان لتقدم الزمانيات ملاكا في الخارج متجددا منقضيا

مستمرا العرض لاجزائه ما يحصل من تجدده والتصرم والاستمرار في الخيال ذلك التقدم اولا

وبالذات ثم بتوسطها يعرض للحوادث ولهذا العرض له خواص التقدر والتكمم بخلاف

تقدم العدم على وجود العالم على مذهب المليين فانه ليس بمثل ذلك الملاك ولا يمكن تقديره

وتعيينه ولا يكون فيه قرب وبعد وزيادة ونقصان الا بمحض التوهم ونظير ذلك ما قالوا

ان فوق محدد الجهات لا خلاء ولا ملاء مع ان الفوقية متحددة به فكما ان العقل هناك

يعلم من شاهد البعد المكاني ان وراءه عدم صرف ونفي محض وينتزع من ذلك والحكم بعونه

الوهم ان لهذا العدم المحض فوقية على المكان والمكانيات كفوقية بعض اجزاء المكان

على بعض مع انه لا مكان هناك كذلك ههنا يعلم من شاهد الزمان والزمانيات في جانب

البداية ان وراءها عدم صرف ونفي محض والحكم بان لهذا العدم الصرف قبلية على

وجود العالم والزمان شبيه بقبلية اجزاء الزمان بعضها على بعض وهذا هو المراد

من قول المصنف وجود العالم ~~والزمان~~ بعد عدمه بل هذا هو الحدوث الزماني المتنازع فيه

بين المليين والفلاسفة ولا يلزم من ذلك وجود زمان قبل الزمان بل مجرد ذلك الزمان

الموجود مع ملاحظة تناهيه كاف لانتزاع الوهم وحكم العقل بهذه القبلية

وليس هذا اثبات الزمان الموهوم كما ليس ذلك اثبات المكان الموهوم فتدبر

انتهى وانت خبير بان سبق العدم على الزمان على ما افاده لا يرجع الا الى كون الزمان

متناهيا من غير ان يكون سبق عدم حقيقة بل بمحض التوهم وهذا ليس الا القول بالقدم

بالحقيقة لانه اذا لم يكن الانفصال بين ذات الواجب وبين العالم ولا يمكن ان يتحقق انه

كان الواجب ولم يكن العالم فيكون العالم قديما البتة ولو اطلق عليه الحادث فلا يكون الا بمجرد
الاصطلاح على اطلاق القديم الى الحادث على ما كان زمانه متناهيا وغير متناه وهو لا يفيد
وبالجملة انه لا بد على طريقة الملية من القول بوجود الله العالم بدون العالم بان يكون بينهما انفصال
وعلى ما ذكره هذا الفاضل لا يكون كذلك بل يكون وجود العالم متصلا بوجوده تعالى من غير انفكاك
ولا انفصال بينهما لو جوز هذا فلم لا يجوز ان يكون غير متناه في جهة الماضي اذ لا يلزم فيه الا عدم
الانفصال وهو قد لزم في صورة التناهي ايضا لا يقال انه ليس الوجود الواجب تعالى زمانيا
فلا معنى لاتصال العالم بالواجب وانفكاكه عنه لانا نقول فعلى هذا اذا كان الزمان
غير متناه ايضا لا اتصال للعالم به تعالى فلم لا يجوزه والحق انا لا نقول انه يجب ان يكون
زمان يصح ان يقال كان الواجب فيه ولم يكن العالم حتى يرد ما ذكرت بل الغرض انه
يجب ان يتحقق الانفصال بين الواجب والعالم يصح فيه قولنا كان الواجب على المعنى
الذي يصح الآن ولا يكون العالم فيه ولم يتحقق ذلك على ما افاده هذا الفاضل
على ان الظاهر انه كما يقال في الاجسام انه زماني بمعنى ان وجوده مقارن لوجود الزمان
يصح ذلك في شان الواجب تعالى ايضا اذ يصدق ان وجوده مقارن لوجود الزمان
نعم لا يصح ان يقال انه زماني بمعنى ان وجوده منطبق على الزمان مثل الحركة ولا يصح ذلك
في الجسم ايضا وعلى هذا فلا اشكال اصلا هذا ما خطر بالبال على سبيل الاحتمال فان
كان من الحق فهو الحق وان كان من الوساوس الشيطانية فنعوذ بالله منه والله يعلم
حقيقة الحال واما النظير الذي ذكره من قولهم لا خلاء ولا ملاء فوق المحدد فهو قول على سبيل
التوسع والمقصود انه لا شيء وراءه بدون ان يتوهم فوقية الجسم فلا يصلح للتنظير على انه
على تقدير صحته مما لا يفيد لجد ما ثبت انه لا يجوز ان يكون حدوث العالم بهذا الوجه فتامل
والله الموفق واذ قد بلغ الكلام بهذا المقام فلا باس ان نذكر طريقة السيد المحقق
الداماد في حدوث العالم المتنازع فيه فان ما ذكره هذا الفاضل انما اخذ
منه فنقول انه زعم ان حدوث العالم المتنازع فيه انما هو الحدوث الدهري
لا الذاتي ولا الزماني وخلاصة ما قال في تحقيقه انه مسبوقية الوجود بالعدم
الصريح المحض لا مسبوقية بالذات بل مسبوقية انفصالية انفكاكية غير زمانية
ولا سيالة

ولا سبب له ولا مسبوقة ولا متكممة والفرق بينه وبين الحدوث الزماني ان الحدوث
الزماني هو الوجود بعد العدم المتقدر السيال الواقع في الزمان القبل فقبليته زمانية
متكممة وفي هذا الحدوث ليس العدم متقدرا متكمما اصلا بل ان هو الا محض مسبوقية
الوجود بالعدم المحض والليس البات ولما كان وعاء الوجود الصريح المسبوق بالعدم
الصريح المرتفع عن افق التقدر واللاتقدر هو الدهر لا الزمان لانه وعاء الامور المتغيرة
المتقدرة السيالة ولا السرمد لانه وعاء الوجود الثابت الحق المتقدس
عن عروض التغير مطلقا والمتعالي عن سبق العدم على الاطلاق فالحدوث بحسب سبق
العدم الصريح احق الاسماء واجدرها به الحدوث الدهري ونحن نقول انه اذا اتصف
العدم في نفس الامر بانه سابق على الوجود سبقا غير ذاتي كما يظهر من بعض كلماته فيكون
البتة محتاجا الى وعاء وظرف يكون فيه ويتصف هو لا محالة بالتقدر والتكمم وعدمه
وكونه سابقا عليه بدون ذلك مما لا نقدر على تعقله فلعله يحتاج الى لطف قريحة
لم يكن لنا وان لم يتقرب بقية بحسب الحقيقة كما يشير اليه السيد في بعض كلماته
حيث ذكر ان في السبق الذاتي والزماني ليس الوجود مسبوقا بالعدم المقابل
له اذ سلب الوجود في مرتبة نفس الماهية من حيث هي لا يقابل الوجود الى بهل
في حاق الواقع من تلقاء العلة الفاعلية بل يجامعه وكذا العدم السابق على الوجود سبقا
زمانيا لا يقابل ذلك الوجود لاختلاف الزمان بل يقابله العدم في ذلك الوقت
الذي كان فيه الوجود بخلاف الحدوث الدهري اذ ليس في الدهر توهم الامتداد
والاختلاف ثم اصلا فلا يكون حد العدم الصريح السابق في الدهر ممتازا في التوهم
عن حد الوجود الحادث من بعد بل انه يبطل عقد السلب الدهري ويضع في حيزه
عقد الايجاب الثابت الدهري ولا نفهم في معنى الحدوث والمسبوقية بالعدم
اصلا بل ليس العدم الا هذا وبالجملة ما افاده مما لا يصل اليه فهمي ولا يحيط به وهمي
ولكن قد نقلناه لعله يهتدي به احد من المحصلين والله الموفق وهو المعين
وقال بعض المحشين من تلامذة هذا السيد التابعين له ان تقدم العدم على الوجود
يكون شبيها بالتقدم بالذات بمعنى ان العدم يكون متحققا مع المتقدم بالذات

فالعدم يكون مع المتقدم بالذات

وبهذا الاعتبار اطلق عليه المتقدم وفيه ان كون العدم مع المتقدم بالذات محالا لا يتصور
الا اذا كان في وعاء فلا بد من القول بالزمان الموهوم وهو يفر منه والضم
العدم اما ان يكون مع العالم ايضا او قبله لا مجال للاول فيكون قبله فلا يندفع الفرار
منه والقول بان اطلاق المتقدم عليه على سبيل المجاز فيه ثم ذكر السيد
قدس سره ان القول بالزمان الموهوم على ما ذكره المتكلمون من اكاذيب الوهم
الوهم التطلي (?) في وتلاعبه والضا وسير القوة السوداوية ودتي بيلها اما اولا فلما
عرفت انه لا يتوهم في الدهر حد وحدود ولا تصرم وتجدد وفوت ولحوق واستمرار
وانقضاء وتمادي وسيلان اذ ذلك من لوازم وجود الحركة والعقل التغير وتدريج
الحصول شيئا فشيئا واذا كان كذلك فكيف يتصور في العدم الصريح البات
والليس الصرف البات تمايز حدود وتلاحق احوال وتغاير احيان واختلاف اوقات
حتى يتوهم التمادي والسيلان والنهاية واللانهاية انتهى وفيه انا لا نسلم ان الاتصاف
بالامتداد والانقضاء وامثاله فرع وجود الحركة لم لا يجوز ان ينتزع من استمرار وجود الواجب
امر ممتد على سبيل التجدد والتقضي بل الظاهر انه كذلك ولا استبعاد فيه كيف وانهم يقولون
الحركة القطعية ينتزع من الحركة التوسطية والزمان ينتزع من الان السيال فكما جاز
هناك انتزاع الامر الممتد المتجدد المتقضي من الامر الشخصي الذي لا امتداد فيه ولا انقسام
ولا تجدد ولا انقضاء فكذلك يجوز هاهنا ايضا بلا تفرقة اصلا هذا ومن هذا ظهر ضعف ما ذكره
بعض المحشين في ابطاله من انه اذا كان امرا موهوما له منشأ انتزاع فننقل الكلام
اليه منقولا الى واجب او ممكن لا جائز ان يكون واجب الوجود فيكون ممكن الوجود فيلزم
وجود قديم سوى الله تعالى لانا نختار انه ينتزع من الواجب تعالى ولا دليل على ابطاله وهو لم
يذكر الا الدعوى فتدبر قال واما ثانيا فلانه لو تصح في العدم ما توهموه لكان هو الزمان بعينه
او الحركة بعينها اذ كان منكمما سيالا كله ازيد لا محالة من بعضه والبعض منه متعاقبة غير
مجتمعة فما انه بالذات على تلك الشاكلة فيكون هو الزمان او بالعرض فيكون هو الحركة
فقد اطلقوا على الزمان او على الحركة اسم العدم فليت شعري باي ذنب استحق الزمان
او الحركة سلب الاسم واللاحق بالعدم انتهى وفيه انا لا نقول باتصاف العدم
بالتقدر

بالتقدر والتمدد وغيره الا بالعرض باعتبار اتصاف ما نسب به ولا يلزم منه كونه زمانا او حركة
وان سهل (?) انا نقول ان عدم العالم كان في وعاء ممتد يتجدد ويتقضى كوجود زيد في الزمان
وكما انه لا يلزم منه كون وجود زيد زمانا او حركة كذلك لا يلزم هناك ايضا كون العدم زمانا
او حركة بل ليس الا كعدم زيد في زمان قبل زمان وجوده ولا تفاوت الا بان
هذا الزمان يتبعض بالليل والنهار ويتصف بما شابه ذلك من الصفات وليس ذلك
في ذلك الزمان فاللازم من هذا ليس الا وجود الزمان هناك والقائلون به يلتزمونه
لا كون العدم هو الحركة والزمان فتامل قال واما ثالثا فلانه حين يكون البارئ الحق سبحانه
واقعا في حد بعينه من ذلك الامتداد العدمي تعالى عن ذلك والعالم في حد اخر بخصوصه حتى
يصح تخلل ذلك الامتداد الموهوم بينه سبحانه وبين العالم ويصح تاخير العالم
وتخلفه عنه سبحانه في الوجود فاذن اذا كان ذلك الامتداد غير متناهي التمادي
كان غير المتناهي محصورا بين حاصرين هما حاشيتاه وطرفاه انتهى وفيه ان مرادهم
بقولهم ان بين البارئ الحق واول العالم زمان موهوم ازلي انه كان قبل العالم امتداد
موهوم لم يكن العالم فيه وكان الحق تعالى فيه بالمعنى الذي حققه الاول انه تعالى موجود لا في
ذلك الزمان وواسطة بينه تعالى وبين العالم بحيث يكون هو تعالى في احد الحدين والعالم
في الحد الاخر حتى يلزم كون غير المتناهي محصورا بين حاصرين وهو ظاهر جدا قال واما رابعا
فلان حدود ذلك الامتداد سواسية متشابهة اذ لا اختلاف في العدم ولا تخصص
من استعداد او حركة او غير ذلك ولم اختص حدوث العالم بهذا الحد ولم يكن حدوثه في حد اخر
قبله انتهى وفيه ان هذا مجرد دعوى بلا دليل اذ لعله كان اختلاف في اجزائه لانه
ليس عدما محضا لا يجري ذلك فيه بل امر نفس امري وقع العدم فيه فتامل قال واما
خامسا فلان المتقدس عن الغواشي والعلائق يكون مع ان امتداد مفروض ومع كل جزء
من اجزائه وكل حد من حدوده معية غير متقدرة على سبيل واحد ومحيط بجميع اجزائه
وحدوده على نسبة واحدة موجودا كان ذلك الامتداد او موهوما على ما تبين عليك
غير مرة فاذن حيث صح العالم بحد من حدود ذلك الامتداد الموهوم لا يتيسر تاخره
وتخلفه عن البارئ الحق جل سلطانه اصلا فانه اذا كان امتداد الزمان الموجود بالقياس

في سبب العدم لا في الزمان الموهوم

إليه سبحانه على هذا السبيل فالزمان الموهوم بالقياس إليه سبحانه أحرى بذلك اشتهر وفيه
أن القول بالامتداد المذكور ليس إلا لتصحيح تحقق العدم قبل الوجود وقد صحح ذلك
ومرادهم من تخلف العالم عن الحق سبحانه ليس إلا ذلك لا أنه كان الواجب في وقت
لم يكن العالم فيه حتى يلزم أن الواجب برز من الكون في الوقت فلم يصح ذلك على
أنك قد عرفت أنه يمكن القول بمقارنة وجوده تعالى للوقت فيصح التخلف بهذا
المعنى أيضا فتذكر قال وكما أن الزمان والمكان مشتقان من مخترعهما
مرتفعتان في الأحكام من إلى وجود ومن شيء واحد فكما أن وراء الامتداد المكاني أعني
فوق الفلك الأقصى المحدد لجهات العالم عدم صرف لا خلاء ولا ملاء ولا امتداد ولا
ولا لانهاية وإذا ابتع السطح المحدب منه لم يمكنه أن يمد يده ويبسطها لا لمصادم
ومانع مقداري بل لعدم الفضاء والبعد وانتفاء المكان والجهة فكذلك وراء
الامتداد الزماني عدم صريح لا تمادي ولا لا تمادي ولا استمرار ولا لا استمرار ولا نهاية
ولا لانهاية ولا زيادة ولا نقصان فاستمع القول واتبع الحق ولا تكونن من الجاهلين
أشهر كلامه رفع مقامه وضعفه على أنه مجرد تمثيل لا يناسب المقامات
الحكمية فتدبر وقد ذكر أيضا في بعض كلامه أنه لا يجوز أن يكون الحدوث
المتنازع فيه هو الحدوث الذاتي لاتفاق الحكماء على الحدوث بهذا المعنى
ولا الحدوث الزماني لأن من العالم المبحوث عن حدوثه نفس الزمان ومحله وحامل
محله والجواهر العقلية المفارقة لعوالم الأزمان والأماكن رأسا فكيف يظن با
فلاطن وسقراط ومن في مرتبتهما من أعاظم الفلاسفة وأئمتهم أنهم يثبتون
الحدوث الزماني للعالم الأكبر ويقولون أن نفس الزمان ومحله وحامل محله
والجواهر المفارقة مسبوقة الوجود بالزمان وحاصل الذات في الزمان وليس
يتفوه بذلك من في دائرة العقلاء والمحصلين ولكن نقول إن الحكماء يجوزون أن يكون
كلامهم في الحدوث الذاتي وكونه متفقا عليه بينهم ثم وكان نسبة الخلاف على
ارسطاطاليس وأمثاله من خطأ الناظرين في كلامهم وعدم فهمهم لما هو مرادهم
على ما حققه الفارابي في الجمع بين الرأيين بل الظاهر كما يشهد به الفحص أنه قد كان التكلم

في الحدوث

في الحدوث الذاتي والمناظرة فيه شأن منهم فلعله ذهب بعض على القدم بهذا المعنى
أيضا وإن لم ينطق ذلك في شأن ارسطاطاليس وأمثاله وأما المتكلمون فلا شك أن
غرضهم إثبات الحدوث الزماني أيضا والاستبعاد فيه إذ مرادهم بالعالم
ما سوى ذلك الامتداد الموهوم فإن المراد به ما سوى الواجب تعالى من الموجودات
والامتداد المذكور لا وجود له فلا إشكال من جهة الزمان ومحله أي الحركة وحامل
محله أعني الفلك فلا محذور في القول بحدوثها زمانا على رأيهم فإنهم لا يقولون
بالمحلية والحاملية المذكورة بل إنما هو رأي الحكماء وأما الجواهر العقلية فالعقل لا يقول
به المتكلمون والنفس لما كان فيها جهة مادية فيمكن أن يطلق عليها الحدوث الزماني
بهذا الاعتبار على أنك قد ظهر لك فيما سبق أنه يمكن أن يقال إن كونها زمانية
حادثة بمعنى أنه كان زمان لم يصح فيه أن يقال أنها موجودة على وجه يصح الآن ذلك بل
قد ظهر أنه يمكن القول بكونها زمانية أي مقارنة للزمان وحينئذ لا إشكال أصلا
وجريان الوجه الذي يجري في العقل أيضا على القول بوجوده كما لا يخفى فقد
ظهر بما قررنا أن القول بالزمان الموهوم مما لا يمكن إبطاله بمثل هذه الوجوه
وإن معنى حدوث العالم لا يتضح بحسب ما وصل إليه الآن إلا بتمسك به بل
يعتقدوا أن ربط الحادث بالقديم أيضا لا يتضح إلا بالتشبث بذلك فحق ينبغي أن ينظر فيه
هل هو مما يخالف الشرع أم لا فإن لم يكن مخالفا له فيها ونعمت وإن كان مخالفا له
على ما يشعر به ظاهر بعض الآثار فيجب ترك الاقتحام فيه والوقوف عند الشبهة عسى الله
أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده إنه ولي التوفيق **قوله** أقول الأمر بمعنى أن ليس الا
اعلم أن القدرة في المشهور تفسر بكون الفاعل بحيث إن شاء فعل وإن
لم يشأ لم يفعل أي يكون صدوره منه بالمشية والإرادة والإيجاب المقابل لها بهذا
المعنى هو أن يكون أصل الذات منشأ وسببا له بلا إرادة كأفعال الطبايع وهذا
قد يكون أصل الذات كافيا في صدور الفعل كالضوء للشمس مثلا وقد يتوقف على
بعض الشرائط كالإحراق للنار مثلا ولا خلاف بين المليين والفلاسفة في قدرته
تعالى بهذا المعنى وإنه لا محل للنزاع بين الفلاسفة والمليين وفسر القدرة بصحة

الفعل والترك فلا يمكن ان يكون مراده ما هو ظاهره فانه يرجع الى المعنى المذكور وقد عرفت
انه لا نزاع للفلاسفة فيه فلذا فسره المحشي بان المراد به ان لا يكون شيء منهما لازما
بحيث يستحيل انفكاكه عنه سواء كان امتناع الانفكاك من اصل الذات او
من الارادة او غيرها والفلاسفة يقولون بالايجاب المقابل لهذا المعنى فانهم قالوا
بقدم العالم ولا يرجع ذلك الى المعنى الاول وان حاصل الايجاب بهذا المعنى قدرته
بالمعنى الاول كما لا يخفى فالمحشي لعد ما فسر الكلام بما هو الصحيح على زعمه ان
الغرض انه لا يمكن حمل الصحة على ما هو ظاهرها من الامكان بالنظر الى ذات الفاعل
فانه لا نزاع للفلاسفة فيه بل النزاع بينهم وبين المعتزلة ليس الا في قدم العالم
وحدوثه فالمناسب ان يفسر الايجاب المذكور بامتناع الانفكاك في انه عن
الحاكم العالم الذي هو المقابل للقدرة بالمعنى الذي ذكرناه ثم اشار الى انه ان اراد
كان الايجاب بذلك المعنى الذي ذكرناه يرد عليه انه لا حاجة الى التطويل
المذكور اذ استلزام الايجاب بذلك المعنى للقدم ضروري لا يحتاج الى بيان
نعم ابطال الايجاب بالمعنى المشهور يحتاج الى ذلك البيان اذ قد عرفت ان
الموجب بذلك المعنى قد يكون اصل الذات منشأ للفعل وقد يتوقف على
بعض الشرائط وظاهر ان ابطال الشق الثاني يتوقف على البيان المذكور هذا محصل تقرير
كلام المحشي في هذه الحاشية وقد ظهر بهذا ان قوله والغرض ان معنى الصحة ههنا
ليس الامكان الى آخره بدون كلمة الا كما وقع في النسخ التي رأيناها بل في جميع
النسخ صحيح موجه ولا يحتاج الى زيادة كلمة الا كما افاده بعض المحشين بل
مع وجود كلمة الا لا يستقيم الكلام الا بتكلف وتوجيه ان المراد ان الغرض والا
على التفسير والتوجيه المذكور ان معنى الصحة المشهورة ههنا اي في هذا المقام ليس
الا الامكان بالنظر الى ذات الفاعل وهو لا يستقيم ههنا اذ لا نزاع للفلاسفة
فيه بل النزاع بين الفلاسفة والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه فالمناسب
ان يفسر الايجاب في هذا الكتاب بمعنى امتناع انفكاك ذاته تعالى عن
ايجاد العالم والقدرة المقابلة له هي الصحة بالمعنى الذي ذكرنا لا بالمعنى المشهور
هذا

هذا ولا يخفى بعده فتأمل ولا يذهب عليك بعد هذا التوجيه الذي ذكره المحشي عدم وقعه كما اشار
اليه بعض الفضلاء اما اولا فلان اطلاق الايجاب على هذا المعنى غير متعارف واما
ثانيا فلان هذا يرجع الى قدم العالم وحدوثه وقد بينه فيما سبق فلا يحتاج الآن الى
البيان والقول بان لزوم الفعل للفاعل معنى واحدا اذا نسب الى الفاعل بان الفاعل
منشأ له كان ايجابا بالمعنى المذكور واذا نسب الى الفعل كان قدما للفعل ان
كان فاعله قديما فقدم العالم لازم له لا للايجاب الموجب للانفكاك عنه فاده
الفاضل المحشي صرح بما لا يجدي كثيرا اذ سلمنا المغايرة ولكن لا شك ان بعد تحقيق
القدم والحدوث لا حاجة الى تحقيق هذه المسألة في مثل هذا الكتاب المراعى فيه غاية
الايجاز وهذا الخلاف الاختيار بالمعنى المشهور فان لزومه للحدوث ليس ظاهرا
لا يحتاج الى البيان فلا يستغنى عن الذكر واما ثانيا فلان الاختيار بالمعنى المشهور
امر ضروري يبتنى عليه كثير من اصول الدين ولم يذكره المصنف في غير هذا الموضع
فلو لم يحمل هذا الكلام منه عليه لزم اهماله وكونه مجمعا عليه لا يغني عن الاثبات سيما
بعد قيام الشبهة في الطرف المخالف كما لا يخفى واما ثالثا فلان الاختيار بالمعنى الذي ذكره
مهمة فيه يوجب بيانه ومنع ذلك على ما في بعض الحواشي مكابرة محضة واما رابعا فلان
ما سيذكره المصنف من ادلة المخالف وتزييفه انما هو على نفي الاختيار بالمعنى المشهور
لا بالمعنى الذي ذكره المحشي كما ستعلم فلا بد من حمل كلامه ههنا على اثبات الاختيار
بذلك المعنى لا بالمعنى الذي ذكره كما لا يخفى فالمناسب اذن ان يحمل الايجاب
في كلام المصنف على معناه المشهور وما في بعض الحواشي من ان هذا خلاف الظاهر من عادة المصنف
في هذا الكتاب فانه لم يتعرض في اكثر المواضع الى رد قول المخالف وعلى تقدير الاتفاق
في المعنى المذكور لا يكون ذلك مما لا وقع له سيما بعد قيام الشبهة في الطرف المخالف
وبعد ما وضح فينطبق عليها الدليل على قدرته تعالى اذ انه انما تمسك بحدوث العالم
ومن يجد حدوثه والحكماء فلا يمكنهم اثبات الاختيار بهذا الوجه لانهم لا يقولون
بالحدوث الزماني بمعناه هو المشهور وايضا انهم يجوزون الترجيح على سبيل التعاقب
لانهم موافقون مع المصنف في الدعوى دون الدليل هذا والله قد اصاب على هذا

تفسير القدرة بالصحة بالمعنى المشهور لكنه خطأ في نسبته الى الكاتب بالمعنى المحقق بل لهم
في العلا سبقه اللهم الا ان يطلع على قول لبعض منهم بالذهاب بذلك المعنى كما ادعى
لبعض الاعلام على النقل في بعض الحواشي والله تعالى يعلم واعلم ان العمدة عنده في اثبات الحدوث
الزماني هو الشرع حيث اتفق عليه اجماع الامة وورد به الاثار وان الدليل العقلية
عليه فيما لا يكاد يتم ومع ذلك في اثبات الاختيار بالمعنى الذي اردناه به يشكل الاقتضاء
في الدور لان اثبات الشرع وصدقه يتوقف على اختياره تعالى بذلك المعنى فاثباته
به دور وسيجيء هذا في كلام الشارح في مبحث العلم مع ما يلي في دفعه ولان المعنى الذي ذكره
المحشي فيمكن اثباته به لان الاختيار بذلك المعنى لا يتوقف عليه ثبوت الشرع
كما لا يخفى ثم انه قد احتمل بعضهم حمل الصحة ههنا على الامكان الوقوعي ولا يخفى فساده
لانه اولا فلانه لا نزاع في الحكماء والمعتزلة القائلين بان شيئا ما لم يجب لم يوجد في نفي
الاختيار بهذا المعنى نعم القائل بالاختيار بهذا المعنى انما هو الاشعري ومن تبعه والمصنف
ليس منهم واما ثانيا فلان الكاتب بهذا المعنى لا ينافي الحدوث كما لا يخفى و
قد حمل بعض المحققين المعنى الذي ذكره المحشي للصحة على الامكان الوقوعي المستلزم
لانفكاك الفعل عنه تعالى ولا وجه له الا ان يكون غرضه انه حمل صحة الفعل والترك
على الامكان الوقوعي لهما لا بمعنى كون كل منهما بدلا عن الاخر حتى يرد ما اوردنا بل
بمعنى الامكان كون احدهما في وقت والاخر في وقت اخر والامكان الوقوعي
مستلزم للوقوع على ما هو الحق فيلزم وقوع كل من الفعل والترك في الوقتين
وهو ينافي القدم والكاتب المقابل له هذا وهذا المعنى ايضا يرجع الى المعنى
الذي ذكرنا في تقرير كلام المحشي لكنه تكلف جدا واعلم انه على هذا الوجه لا امكان الوقوعي
في كلام المعترض المذكور على هذا المعنى يندفع عنه ما اوردنا عليه ولكن يرد عليه ان كلام المحشي
ايضا يرجع الى هذا فليس احدهما الا عين ما ذكره قال قدس سره واراد بها امكان
الصدور اه نقل الفاضل المولى صدر عن والده العلامة ان الامكان المذكور اما
للفاعل او للمفعول وكلاهما باطل عندهم اما الاول فلانه نفي الجهة الامكانية عن
الواجب تعالى عندهم فلانهم قالوا الواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات واما الثاني

فلانه

مستلزم له ح

فلانه لو كان كذلك لكان كل فاعل مختارا لان افعال غير المختارين ايضا ممكنة
الصدور واللاصدور اذ الامكان للممكن ضروري انتهى وهذا غريب جدا فان الامكان
ههنا انما هو الامكان بالقياس الى الغير ومعناه عدم اقتضاء ذات الفاعل شيئا
منهما لا الامكان بالمعنى المصطلح وح فيمكن اختيار كل من الشقين اما الاول فلانه
لا محذور في جعل عدم الاقتضاء وصفا للفاعل اذ لا يلزم منه تطرق ثبوت الامكان
بالمعنى المصطلح عليه اصلا واما الثاني فلانه اذا كان وصفا للمفعول كان بمعنى كونه بحيث
لا يقتضي الفاعل شيئا من طرفيه فظاهر ان افعال الغير المختارين ليس كذلك اذ الفاعل
يقتضي الوجود فيها البتة والامكان الضروري للممكن انما هو الامكان الذاتي فليس
الكلام فيه فتامل فان قلت ايجاد العالم صفة له تعالى وهو على ما ذكرتم ليس بواجب بل
ممكن بالنسبة الى ذاته تعالى فقد تحقق له تعالى صفة ممكنة وهو ينافي ما قالوا ان واجب الوجود
بالذات واجب الوجود من جميع الجهات وح نقول في توجيه كلامه انه ان اريد بالامكان
الامكان بالقياس الى الغير فيستلزم البتة ثبوت صفة ممكنة للواجب تعالى وهو ح
وان اريد الامكان الذاتي الذي هو صفة للمفعول فافعال غير
المختارين ايضا كذلك وايراد الشق الثاني مع ظهور انه ليس بمقصود على سبيل الاستظهار
قلت الظاهر ان المراد بقولهم واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات انه
ليس له جهة الوجوب جهة فضيلة بالقوة وكمال منتظر بل كل كمال وفضيلة وشرافة ثابتة
له تعالى بذاته بالفعل بلا حدوث نسبة امر بالقوة اصلا وعلى هذا فهو مما لا مدخل له بما ذكرت
اصلا ولو سلم ان مرادهم انه ليس له صفة ممكنة فنقول ليس المراد ان كل صفة
يجب ان يكون مقتضى ذاته بذاته بل يجب ان يكون لا مقتضى ذاته بذاته او مع صفة
اخرى وح فلا ايراد اذ نحن ايضا نقول ان ايجاد العالم واجب له تعالى مع اعتبار الارادة
وانا نقول انه ليس بواجب بالنسبة الى ذاته بذاته ولا ضير فيه فتدبر وقال الفاضل المولى صدر
في دفع ايراد والده اقول لا شبهة ان يكون مرادهم من قولهم واجب الوجود بالذات
واجب الوجود من جميع الجهات انه لا يمكن ان يكون في ذاته جهة وحيثية امكانية بحسب
الواقع ونفس الامر لا انه بجميع الجهات والاعتبارات الفرضية العقلية الى المحض

بتكيف العقل واعتبار المعتبر وجب الوجود فانهم صرحوا بان ذاته تعم من حيث هي ذات يغتاب
بعض الصفات ومنشأ الاثار معلول ومتاخر عن ذاته من حيث هي ذات بل مناب صفة
اخرى ومنشأ للاثار وقال الشيخ الرئيس في سابع ثامنة الالهيات الشفاء ولا يبالي بان
يكون ذاته تعم ماخوذة مع اضافة ما ممكنة الوجود في نفسها من حيث هي علة لوجود زيد ليست
واجبة الوجود بل من حيث ذاته هذا انتهى وهو قريب جدا مما ذكرنا في زيد ولو سلم فلا يخفى
ثم قال لا يمكن ان يقال الامكان المذكور ليس من صفة الفاعل ولا هو الامكان الذاتي او الوقوعي
للمفعول الذي هو حالة ما بالقياس الى وجوده في نفسه بل هو صفة لصدور الفعل عن الفاعل
وليس هو نفس القدرة بل القدرة ما هو في الفاعل منشأ لهذا الامكان كما مرت الاشارة اليه
كما ان الارادة هي منشأ الترجيح او الوجوب والدواعي الموجبة سواء كانت تامة او ناقصة
ليست الا علة لا مكان الصدور ولا الا صدور عنه بل معلولاته الممكنة الوجوب في انفسها
بالنظر الى ذواتها او بالنظر الى الواقع انتهى ثم ذكر في تلخيص المقام كلاما طويلا
رايت الاولى عدم التعرض لذكره لعدم تعلقه بما نحن فيه ولا يذهب عليك ان الفرار
عن كونه صفة للمفعول الى كونه صفة لصدور الفعل عن الفاعل مما لا يجدي اصلا اذ لزوم كون كل
فعل محتاجا الى ... لان صدور الفعل عن غير المختار ايضا ممكن اذ الامكان لازم للممكن
والظاهر انه وان جعل صفة للمفعول لكن لا شك انه يستلزم ثبوت صفة ممكنة للفاعل ايضا فيعود
الاشكال بحاله ولا يندفع بهذا الجواب اصلا فتدبر قوله والملازم في معنييها ظاهر
فانه اذا كان الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كان لا محالة في ذاته
مع قطع النظر عن المشية واللامشية يصح منه الفعل والترك وان وجب الفعل
بسبب المشية او الترك بسبب عدمها واذا كان يصح الفعل والترك من حيث
ذاته كان البتة بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فان المراد انه ان شاء
فعل اذا فرض عدم مانع خارجي وكذا ان لم يشأ لم يفعل اذا لم يكن سبب
من خارج وظاهر انه اذا كان من حيث ذاته يصح منه الفعل والترك ولم يكن
مانع ولا سبب من خارج كان البتة بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
فتامل ثم اعلم ان محقق الحاشية ... جماعة من الفضلاء ... وفي كلام
اكثر الفلاسفة

انه بحيث ان شاء فعل

اكثر الفلاسفة انهم عرفوا القدرة بالمعنى الاخير من ان الفلاسفة القائلين بقدم العالم لا يثبتون الموجب
القدرة الا بالمعنى الاخير وان القدرة بالمعنى الاول انما ذهب اليه المتكلمون وقد نزل على هذا
كلام الله هنا ووصفه بانه خاص لان المراد بصحة الفعل والترك صحتهما في نفس
الامر او بالنظر الى ذات الفاعل والاول لا يقول به الفلاسفة ايضا كما عرفت ثم مع ان
بعض الفلاسفة مع كونهم قائلين بقدم العالم قد عرف القدرة بالمعنى الاول كما نقله المحقق
الدواني وفي كلام المحشي ايضا اشارة اليه فافهم قوله في النزاع بين الحكماء والمعتزلة قال
الفاضل الميرزا جان المتفقون منهم مع الحكماء في القول بعدم زيادة الارادة على الذات
ووجوب الاصلح كالنظام واصحابه ... والكعبي وغيرهم لا النافين لزيادة
الارادة وحدوثها كالجبائية وعبد الجبار والقائلين بعدم وجوب الاصلح كالبغدادية فيحتمل
ان يكون لفظه مع بمعنى عند والظرفية حالية مخصصة انتهى ولا يخفى ان الاتفاق في عدم
زيادة الارادة مما لا يجب فرضه ليصح قوله في النزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا
في قدم العالم وحدوثه لان من كان من المعتزلة قائلا بحدوث الارادة لا نزاع له
ايضا ههنا الا في القدم والحدوث لانه يوافق الحكماء في ان ايجاد العالم وعدم ايجاده
ممكن بالنسبة الى الذات بدون اعتبار الارادة وواجب مع اعتبار الارادة
وان كانت الارادة حادثة نعم قوله التي هي عين الذات انما هو على مذهب من
قال بالعينية ولعل نظر هذا الفاضل ايضا الى هذا والاتفاق في وجوب الاصلح فمما
لا حاجة الى فرضه بل لا ربط له في المقام اصلا وكانه خلط بين الوجوب العقلي والوجوب
الذي هو المراد ههنا حاشاه عن ذلك فان الوجوب العقلي هو كون الشيء بحيث يكون
تركه قبيحا مذموما عند العقل ووجوب الاصلح انما هو بهذا المعنى ونزاع الفرار
ايضا انما هو في وجوبه عليه تعالى بهذا المعنى والوجوب المراد ههنا هو ضرورة
الوجود فان المراد ان مع اعتبار الارادة يمتنع عدم تحقق ايجاد العالم بناء على ان الشيء
ما لم يجب لم يوجد لا ان عدم ايجاده قبيح عند العقل فلا ينبغي الخلط بينهما فتامل
ولا تخبط ثم اعلم انه لا يخفى ان غرض المحشي بهذا الكلام تحقيق المقام للاعتراض بعد تقرير
الكلام بانه يرجع النزاع بينهما الى قدم العالم وحدوثه لا الى كونه قادرا مختارا او لا

المعتزلة ايضا فانهم ... الشك ... لم يوجد ... مما يقول به

ان الشرطين في ذلك الاول كما ذكره بعض الافاضل فتدبر قوله فالمناسب في هذا الكتاب اه اراد اذا
عرفت انه لو خلاف بين الحكماء والمتكلمين الا في القدم والحدوث فالمناسب ان يغير الادلة
المذكور في المتن باشتاع انفكاك ذاته تعالى عن ايجاد العالم في الازل حتى يكون ابطالا لمذهب الفلاسفة
اذ لو حمل على المعنى المشهور لم يكن ردا على احد لكون بيانه لا يعبر مجمع عليه بذا وهذا الصلح اشارة الى وجه اخر
بحمل الكلمة في كلام الشارح على ما ذكره غير ما اشار اليه اولا وهو انه لو لم يحمل على ما ذكره لم يتم جعله
الفلاسفة مخالف للمليين كما لا يخفى ويمكن ان يجعل هذا ابطالا تتمة للكلام السابق بحيث يكون
تمام الكلام اشارة الى تحرير انه لو لم يحمل الكلمة على ذلك المعنى لم يصح جعل الفلاسفة مقابلا
للمليين لكن التوجيه الاول اولى واليق كما لا يخفى على من له دربة باساليب الكلام و
فرجعل هذا اشارة الى تحظية الشارح بان المناسب ان يغير الادلة بامتناع
الانفكاك والقدرة بمقابلة الذي هو صريح في المرام لا بالصحة التي يتبادر منها خلاف
المراد الذي ليس بمحل النزاع ولا يبعد عن ذلك قوله بامتناع انفكاك ذاته تعالى عن ايجاد العالم في
الجواهر الفخرية ان هذا التفسير ليس على ما ينبغي بل المناسب ان يفسر الادلة بامتناع
انفكاك ايجاد العالم عن الذات لا كما ذكره ولا يخفى ما فيه وقال بعض الافاضل ان
النكتة فيه الاشارة الى ان الايجاب والاختيار باعتبار هذا المعنى في طرف الفاعل
اذ كون الفاعل بحيث لا يقتضي ذاته ان لا ينفك عنه الفعل فالايجاب كون الذات
ذاتا كذلك لا في طرف الفعل فانه القدم اشتهر ولا يخفى ان العدم ليس
امتناع انفكاك العالم عن ذاته تعالى بل لازم له وكما هو لازم له لازم لامتناع انفكاك
[illegible] الذات عن العالم
ايضا فلا وقع كثيرا لهذه النكتة فليتامل وقال الفاضل المحشي انه للاشارة
الى ان الانفكاك الكائن عندهم هو ما كان من جانب الفاعل لسبب القدرة والعلم
والارادة اذ تخلف المعلول عن مقتضى العلة التامة مستحيل عندهم انتهى اقول
وفيه تكلف فتامل قوله ولا حاجة في اثبات نفيه اه في الجواهر القمرية ان
في النظر اشارة الى رد دليل اورده الحكماء لاثبات قدم العالم حيث قالوا
ان العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث فيلزم التسلسل في الشروط
ولما اورد

ولما اورد عليهم النقض بالحوادث اليومية المستندة من جانب المبدأ تشبثوا بعدم الاجتماع والترتيب
بخلاف الشروط المجتمعة في شرائط اه توجه النقض عليهم بقولهم ويلزم التسلسل في الشروط المجتمعة
او مجتمعة وكلاهما محال اه اشارة الى التشبث في جواب النقض بعدم الاجتماع وغير محدود التطويل
ليس لا يحتاج المقام اليه بل لبيان طريق اخر في توضيح عبارة المصنف كانه اشار الى الوجه
الذي ذكره الفاضل حيث فاعرض عنه لظهوره وتعرض لما فيه خفاء مع الاشارة الى الفائدة
المذكورة اشهر ولا يخفى ما في الوجهين من التكلف البارد لا الاول فلانه تطويل الدليل بمقدمات
لا يحتاج اليه اصلا والاشارة الى ايراد على دليل اخر لمدعى اخر سمج جدا ومع ذلك فان
استلزام التسلسل على سبيل التعاقب امر مشهور عند المتكلمين شايع ذايع لا يحتاج الى اشارة
اليه وكيف بهذا الوجه لاسيما انه مما لا يقع فيه كثير من الحكماء اذ يقولون باستلزام التسلسل على سبيل
التعاقب فلا نقض عليهم على معتقدهم وكون المتكلمين لا يقولون به لا يقيد اذ لا يلزمهم كما لا يخفى
نعم يمكن ان يحمل كلام الشارح هاهنا على الاشارة الى ايراد اخر على الدليل المذكور وهو انه كما قلتم ان
التسلسل اللازم في الحوادث اليومية على سبيل التعاقب كذلك يمكن ان يكون التسلسل اللازم في حدوث
العالم ايضا يكون على سبيل التعاقب فلا يتم ما يترتب عليه من قدم العالم البتة ومن لم يجوز
قدم العالم لم يجوز هذا ايضا ويجوز بعضهم ذلك مما يعاب به هذا ووجه الاشارة في فلان ترك دليل
الظهوره واضح فيه مقدمات لا حاجة فيها اه اليه حتى يصير طريق اخر فيه خفاء من
حيث جعل الغزالي قطب قوله هذا الاشارة الى ان الانسب ان يعلم انه اذا حمل الايجاب
على المعنى المشهور فلا ريب في انه اذا لم يكن العالم قديما لتوقف على شرط حادث ويتم الدليل ولو
اجري الدليل على تقدير الاختيار بان الذات مع الارادة ان كانت كافية لزم العدم
والا لتوقف على شرط حادث فالطرف في صورة الاختيار بقول المصنف على ما نسب اليه
ان العلم بالاصلح الذي هو عين الذات كاف لترجيح الحدوث والا لاحتاج الى شرط اخر فلا يلزم
التسلسل وان في صورة الايجاب فلما لم يكن علم واختيار فاما ان يكون الذات كافية فيلزم القدم
او يتوقف على شرط اخر فيلزم التسلسل في الدليل ثم وارد عليه النقض على مذهب المصنف هذا
ولكن يرد ان ما نسب الى المصنف مما لا اصل له وجه صحته لان الذات مع العلم والارادة اما ان
يكون كافية في صدور الفعل فيلزم القدم البتة او لا فيتوقف على شرط والقول بانه باعتبار العلم

بالاصلح يرجح وقت خاص مما لا يعقل الا اذا كان لذلك الوقت خصوصية باعتبار كونه اصلح
او غير ذلك فيتوقف على حضور ذلك الوقت وح ينتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل
فهذه شبهة قوية في قدم العالم لا يتخلص الا بالقول بالزمان الموهوم والتزام التسلسل على التعاقب
لا مطلقا او فيه لعدم وجوده وجواز الترجيح عن اشكال والله يعلم حقيقة الحال ثم ان نسبة ذلك
الى المصنف مما لا اقف على ماخذه وكلامه في هذا الكتاب يخالف ذلك فانه قال في
مبحث الجواهر وحينئذ الحدوث بوقته الا وقت قبله ولم يذكر حديث جواز التخلف
اصلا والله يعلم ثم ان الاشعري ايضا يمكنه التمسك بهذا الدليل على نفي الايجاب المذكور
فانه اذا اورد عليه النقض بصورة الاختيار يجيب بجواز الترجيح بلا مرجح للمختار وهو ظاهر
والا اذا احتمل الايجاب على ما ذكره المحشي من امتناع الانفكاك فلزوم القدم ظاهر لا ستره
كما اشار اليه المحشي سابقا وليس مجال للنقض اصلا لكن الكلام في صحة المقدمات التي استعملها
المستدل في الدليل وقد مع قطع النظر عن استدلاله وعدم ارتباطه وان الدليل يرد ان
تلك المقدمات لا تضر شيئا عليه فنقول ان كلام المحشي انما هو بناء على هذا الحمل والحق كما
افاده انه على هذا لا يتمشى هذا الدليل الا من جانب الاشعري لا عدم تمشيه من جانب
المص لورود النقض بصورة الاختيار والواجب بان في صورة الاختيار يكفي العلم
بالاصلح للترجيح وقت خاص يرد عليه ان في صورة الايجاب بهذا المعنى ايضا
يكفي ذلك اذ الموجب بهذا المعنى يجوز ان يكون عالما بالاصلح ويكون
علمه منشأ لفعله وهو ظ والا فلم لم يجز تخلف المعلول عن العلة اصلا كما هو الظ فظهر
عدم تمشي الدليل من قبله لانه يرد عليه النقض بصورة الاختيار ايضا ولا مدفع له كما عرفت
والا تمشي الدليل على مذهب الاشعري فلانه يعتقد انه اذا كان العلة موجب اي علة
على سبيل الوجوب واللزوم فيمتنع تخلف المعلول عنها فيتم الدليل من قبله لانه ان
كانت العلة الموجبة بجميع شرائطها حاصلة في الازل يلزم القدم البتة والا فيتوقف
على شرط ويلزم التسلسل والا اذا لم يكن الايجاب اصلا فلا يلزم القدم من قدم العلة
قدم المعلول لانه يرجح احد مقدوريه على الاخر في وقت ما بلا مرجح وح فلا يرد
عليه النقض بهذا الحمل مع ما افاده المحشي ولا حاجة عليه هذا وقد اعترض عليه بعض

الافاضل

الافاضل بان المعارضة ترد على الاشعري ايضا ثم اورد على نفسه لا شعرية الوجوب بالتزام
التخلف والترجيح بلا مرجح ويكون كلامه في الاستدلال على سبيل الجدل او الالزام واجاب
بان للمص ايضا التزام عدم توقف الحادث على شرط حادث ويكون كلامه في الدليل
على سبيل الجدل وقد ظهر بما قررناه ان الدليل برهاني على مذهب الاشعري ولا يرد
عليه النقض لانه في صورة الاختيار يجوز الترجيح بلا مرجح بخلاف ما اذا كان موجبا كما عرفت
والا ما ذكره في جواب الايراد فيرد عليه انه لا يمكن جعل ما ذكره المص جدليا لان الخصم
قائل بتوقف الحادث على الشرط الحادث مطلقا سواء كان الفاعل موجبا او مختارا
فمع تقديره جعله جدليا يتوجه عليه النقض فظهر فيتامل وبعض المحققين اعترض بان هذا الدليل
لا يمكن اجراؤه من قبل الاشعري ايضا للبرهانية لتجويزه الترجيح بلا مرجح والا جدليا لا بتنائه
على ما يسلمه الخصم في الشرط المتعاقبة الذي يجوزه الحكماء وقد ظهر ايضا فساده
قررنا اذ قد عرفت صحة جعله برهانيا من قبل الاشعري وما استدل به على عدم امكان جعله جدليا
يرد عليه انه لا يلزم من استعمال مقدمة في الدليل جدلا ان يكون جميع مقدماته مما يسلمه الخصم
بل يجوز ان يكون بعض مقدماته مما يعتقد المستدل كونه برهانيا وان لم يسلمه الخصم فتامل
وقال الفاضل المعاصر وما في الحواشي الفخرية من ان اجزاء الدليل المذكور من قبلهم غير تام لانهم
يجوزون تخلف المعلول عن العلة التامة واستثنى انه ماخوذة في الدليل مدفوع بان
المذكور في الاستدلال هو التخلف عن الموجب التام وهو باطل باتفاق العقلاء ولكن الاشاعرة
ينفون الموجب مطلقا لا انهم يجوزون التخلف كيف وهو في قوة اجتماع النقيضين والا
تخلف المعلول عن العلة التامة فهو وان كان جايزا عقلا عندهم لكنه غير واقع ومستحيل
عادة نعم تخلف العلة التامة عن المعلول بمعنى انفكاك ذاته عنه مع عليه وارادته علة
تامة في الازل بوجود العالم عندهم بل موجب تام عند المص ومن يحذو حذوهم والعالم
غير موجود فيه وبناء التجويز ذلك عند كل طائفة امر وعند المص هو العلم والقدرة في الله اشهر
وخلاصة ما افاده في دفع الاعتراض صحيح راجع الى ما ذكرنا من انهم لا يجوزون التخلف في
الموجب والكلام في الاستدلال انما هو فيه لكن ما نقله من ان تخلف المعلول عن العلة
التامة جايز عقلا عندهم مما لم اقف على ماخذه بل ظاهر كلام المواقف وشرحه انهم يقولون

في الازل على الارادة الفعل مطلقا جايز ووقع عند الكل المتكلمين الا انه تعالى

بمعنى انه لا يتخلف عقلا قال في المواقف الارادة القديمة توجب المراد وفي شرحه اي اذا تعلقت
ارادة الله تعالى بفعل من افعال نفسه لزم وجود ذلك الفعل وامتنع تخلفه عن ارادته اتفاقا من اهل
الملة والحكماء وايضا اشتهر وايضا اورد في بحث الاختيار من جانب القائلين بالايجاب
السؤال بان قدرته متعلقة في الازل بهذا الطرف فيجب وجوده وح يرتفع الفرق بين
الموجب والمختار واجيب بان الفرق انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق
قدرته تستوي اليه الطرفان ووجوب هذا الطرف على وجوب شرط تعلق القدرة
والارادة به لا وجوب ذاتي كما في الموجب بالذات ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته بالفعل
بدلا من الترك وبالعكس بخلاف الموجب فانه يتعين تأثيره في احدهما ويمتنع في الآخر
عقلا انتهى وتوضيح المقام ان مذهب الاشاعرة هو ان الفعل بعد تعلق الارادة
به الصبر واصحابه مرادهم بامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة هو هذا اي يمتنع تخلفه
عن الفاعل بعد تعلق ارادته به واستجماعه لسائر الشرائط ولكن تعلق ارادته به ليس
بواجب بل الفاعل المستجمع لجميع الشرائط يمكن ان يريد الفعل وان لا يريد بناء
على جواز الترجيح بلا مرجح والمراد بنفيهم الايجاب هو هذا اي ليس شيء من الافعال
مما يجب صدوره عن الفاعل فان بعدم ارادته له يمكن وح لم يصدر ذلك وان
كان بعد تعلق الارادة يجب الصدور البتة فان قلت على هذا كيف يتمشى ما ذكرت
من تمشي الدليل على مذهب الاشعري قلت وجهه ظاهر فان الاشعري يقول انه
اذا كان الفاعل موجبا لا بد ان يكون ارادته واجبة الصدور منه وح جميع الشرائط
ان كانت حاصلة له في الازل يجب القدم والا لتوقف على شرط واما اذا
لم يكن موجبا فيجوز ان يكون جميع الشرائط حاصلة في الازل ولكن لم يتعلق به
الارادة في الازل فلم يوجد الفعل وتعلقت به فيما لا يزال فوجد الفعل فتأمل
وقد اورد في الحواشي الفخرية ايرادات اخر ان الضعيف على المحشي ولما كان ما ذكرنا معها
بما قدرنا لم نتعرض لنقلها تحرزا عن زيادة الاطناب ومراعاة الايجاب هذا والاظهر
المعنى بعد ما ذكر انه لا يمكن ان يجعل هذا الدليل برهانيا من قبل المص قوله فان قلت
يجوز ان لا يكون تلك المقدمة مسلمة عند الحكماء ويكون مستحقا له من قبل المص الزاما عليهم

حتى

حتى يكون جدليا قلت الظاهر انها غير مسلمة عندهم ايضا لانهم يتشبثون في استناد الحوادث
بالقديم بموجود قديم مستمر متجدد متصل واحد ذي اعتبارين كالحركة يكون باعتبارها شرطا
لحدوث الحوادث وبالآخر مستندا الى القديم كما بينوه في محله اشتهر والاظهر
كون هذه المقدمة مسلمة عند الحكماء غريب جدا اذ لا ريب لمن تصفح كتبهم
في انهم يقولون بها وما تخيله من انهم قالوا باستناد الحوادث الى الحركة وهي موجود
واحد قديم بلا توقف على شرط فلم يكن المقدمة مسلمة عندهم ففيه ان نظرهم
الى ان الحركة لها اجزاء غير متناهية يتوقف كل جزء منها على سابقه وح لا بأس باستناد
ولو بالقرب منه
الحوادث اليها اذ قد توقف كل حادث على شرط حادث على سبيل التعاقب
وقد اوضحنا ذلك ودفعنا وجوه الايراد عنه فيما علقناه على الالهيات الشفاء
فليس في ذلك دلالة على تجويزهم استناد الحوادث بالقديم بلا توقف على شرط
حادث كيف الوجود قد ذكر مما لم يرتكبوا تلك الحركة وتورطوا فيما تورطوا الا لانهم
فالوجه ان يعلل عدم امكان جعله جدليا بما ذكرنا فتذكر ويمكن ان يقال ايضا انه ليس
غرض المحشي الا انه لا يمكن جعل هذا الدليل برهانيا من قبل المص ولا يتوجه جعله جدليا
ولا دخل فيه فافهم واعلم ان بناء على حاشية المحشي على المص يمكن حمل الايجاب ههنا على
ما يقوله الحكماء من انه اذا اجتمع شرائط التأثير امتنع تخلف المعلول عنه وح ينطبق الدليل
عليه ولا نقض لانه على هذا ان كان جميع الشرائط حاصلة في الازل فيجب وجود العالم
البتة فيلزم القدم والا فقد توقف على شرط ويلزم التسلسل فغرض المص هو اثبات
ما اختاره من انه يجوز تخلف الفعل عن الفاعل المستجمع بسبب العلم بالاصلح على ما ذهب
اليه المحشي فظني ان هذا التوجيه اولى مما ذكره المحشي فتامل قوله اذ على تقدير هذا الاجراء
الى آخره يعني ان الاشعري بعد ما اختار انه لو اجرى هذا الدليل من قبل غير الاشعري وليس
المقدمة غير مسلمة عندهم وكلازمة لغرض الايجاب فلا يتم شيء من الدليل والمعارضة
فعلى التقديرين لم يتمش الدليل كما عرفت فتدبر قوله بل له ان يقول ان العالم قديم
فقد اجرى الدليل اولا على اثبات الايجاب المتنازع فيه ظاهرا وههنا على اثبات
القدم الذي هو المتنازع فيه حقيقة على زعم المحشي فكلمة بل يحتمل الترقي بل الاظهر الاضراب

المقدمة المذكورة فيرد عليه الاعتراض
ايضا ولا دفع لهما ثم اشار
بقوله واي حاصل الى ان هذه

قوله لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام كما ذكره في الاستدلال او تخلف العلة
التامة عن المعلول كما في المشهور فلا تزايد انما هو لمجرد تغيير العبارة ويحتمل ان
يكون الاول اشارة الى تقدير الايجاب والثاني الى الاختيار كما افاده بعض الفضلاء
فتامل قوله والحاصل ان القول اه في الحواشي الفخرية لا يخفى منافاة ما ذكره في ذيل
الحاصل لما ادعاه اولا من ان هذا الاستدلال انما يناسب لتعين الاشعري
اشهر والظاهر ان وجه المنافاة ما ذكره الفاضل المعاصر من ان قول المخبر القول
بان العالم لو كان حادثا لتوقف على شرط غير ثم عند اكثر المتكلمين اي الاشاعرة
والمعتزلة فكيف لا يصح استعماله في مطلوبهم ينافي ما حكم به سابقا من مناسبة هذا الاستدلال
لتعين الاشعري هذا ودفعه ظاهر بما قررنا فان عدم قول الاشعري بهذه المقدمة على
اطلاقها لا ينافي في قولهم بها على تقدير الايجاب فغرض المحشي ان هذه المقدمة مما لم يقل بها المص
واكثر المتكلمين على اطلاقها ولا ايضا لازمة لغرض خصوص الايجاب الذي قصد ههنا
ابطاله فلا يمكن استعماله في ابطاله واثبات الاختيار المقابل له نعم لما كان
لازما للايجاب المطلق فيمكن للاشعري الذي لا يقول بالايجاب اصلا ابطال
مطلق الايجاب به ولهذا قال انه لا منافاة فتامل وقال الفاضل المعاصر مد
ظله اقول دفع هذه المنافاة ان للاشاعرة في هذا المقام مطلوبين كما سيقول
المحقق احدهما نفي الايجاب الخاص المستلزم للمقدم المخصوص … وثانيهما نفي
مطلق الايجاب المشترك بين الحكماء والمص بل اثبات الاختيار المستلزم
لجواز الترجيح بلا مرجح المحقق بهم والمقدمة المذكورة وان كانت غير مسلمة عندهم الا انها
ولا لازمة لغرض الايجاب الاول لكنها لازمة لغرض الايجاب الثاني على زعمهم
بل لنفي الاختيار المخصوص بهم فيصح استعمالهم في اثبات المطلوب الثاني دون الاول
فان قيل كيف يجوز عندهم لزوم تلك المقدمة لغرض الايجاب المطلق ولا يجوز للايجاب
الخاص قلنا عدم لزوم تلك المقدمة للايجاب الراجع الى القدم من جهة فرض الحدوث
المذكور فيهما مناف لفرض ذلك الايجاب بحيث لا يستتر فيه اذ محصل الكلام ان على
تقدير قدم العالم لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث والطلانه ظ بخلاف الايجاب
المطلق

المطلق فانه لا منافاة بين فرضه وفرض حدوث العالم فيحتمل لزوم تلك المقدمة على فرضه
دون الاول انتهى ولا يخفى عدم توجه السؤال المصدر بان قيل على ما ذكرنا فانا لا نقول
بعدم لزومها للايجاب الخاص بل نقول انه ليس بخصوص ذلك الايجاب دخل
في لزومها فلا يمكن استعمالها في ابطال خصوص ذلك الايجاب واثبات القسم
الاخر من الايجاب الذي يجري المقدمة المذكورة في ابطاله ايضا نعم يمكن استعماله في ابطال مطلق
الايجاب كما هو راي الاشعري فلا ايراد بهذا على انه يمكن ان يقال ان هذا الايجاب الذي
يقول به الحكماء معنى اخر غير الايجاب الذي يقول به الحكماء والمعتزلة اي صدور الشيء بالوجوب
واللزوم وليس فردا له فلا يلزم من لزوم تلك المقدمة لذلك المعنى لزومها له ايضا
وفيه ان الايجاب المذكور وان كان معنى اخر لكن لا شك انه مستلزم لذلك المعنى
اذ امتناع الانفكاك عنه لا يكون الا اذا كان صدوره عنه بالوجوب واللزوم واذا
كان مستلزما له فيكون مستلزما لللازمة ايضا فلا بد من التمسك بمثل ما ذكرنا اولا
والحق ما ذكره بعض الافاضل في جوابه فلا يخفى ما فيه من التعسف والتكلف على انه على ما ذكره
يكون المقدمة المذكورة لازمة لخصوص الايجاب الذي يقول به … يقول به الحكماء
ايضا فلا يمكن للاشعري نفي مطلق الايجاب به والصحيح قد صرح هو بنفسه بلزومها
للمطلق فتامل اللهم الا ان يقال ان نظره الى ما ذكره من تغاير المعنيين ويكون حاصل
كلامه ان هذه المقدمة لازمة لذلك المعنى المطلق لا للمعنى الاخر وان كان مستلزما
له اذ قد فرض فيه امر محال ويجوز انفكاك اللازم عن الملزوم على التقادير المستحيلة
لكن لا يخفى ما في انطباق كلامه على هذا من التكلف فتامل قوله ولا لازما لغرض
الايجاب المذكور حتى لا يصح اجراء الدليل من قبل المص الزاما للحكماء كما افاده بعض
الفضلاء ولا يخفى ما فيه فانه لو كان لازما لغرض الايجاب كان الدليل بيانا للمص
لا الزاميا ولا يلزم ان يكون جميع البراهين الكلامية الزامية فالمحشي لم يتعرض
لاحتمال الالزام ههنا ولكنه قد ظهر حاله مما ذكره في اول الحاشية من انه لو اجري
الدليل بناء على تسليم تلك المقدمة فيتوجه المعارضة ايضا كما عرفت فتدبر
قوله بل جوزوا الترجيح الفاعل اه ذكر اولا انه يمكن للاشعري استعمال تلك

المقدمة في نفي مطلق الوجوب واللزوم ثم شرع ههنا في انه يمكن اولا اثبات اصل جواز
الترجيح بلا مرجح بهذا الطريق هذا وقال الفاضل المعاصر اثبات الغاية نفي الايجاب
مطلقا لا يكفي في ابطال الاستدلال بما ذكر بل يجب مع ذلك القول بجواز
ترجيح القادر احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح كما هو مذهب الاشاعرة اذ الايجاب
بالاولوية ايضا ايجاب مطلق مع انه كما ذكره الامام الرازي في الاربعين وسيجيء نقله عن المحقق
الاول ان صدور الفعل عن القادر موقوف على داعي يجعل الفعل بسببه اولى
بالوقوع الا انه لا ينتهي الى حد الوجوب حتى يبقى الفرق بين الموجب والقادر الا انه
انه لا يتوقف على انضمام الداعي والمرجح اليه اصلا بل القادر هو الذي يرجح احد مقدوريه
على الاخر بدون مرجح والاستدلال المذكور انما يصلح للقائلين بالثاني دون الاول
اشتهر وعدم تيسر الاكثر من القائلين بالاول غير ظاهر لان لهم ايضا ان يقولوا
لو كان صدور الفعل عن القادر محتاجا الى داعي يوجبه لزم قدم العالم او التسلسل ولا
اذا لم يكن الداعي موجبا بل موجبا للاولوية فلا يلزم شيء من ذلك اذ يمكن ان
يكون ذلك الداعي في الازل ولم يوجد الفعل فيه بل يوجد فيما لا يزال لانه لا يمتنع
تخلف الفعل عن السبب الغير الموجب والقول بان مع تلك الاولوية ان
امكن الفعل والترك معا فلا يكفي في صدور الفعل بل لا بد من سبب اخر كلام مشهور اولى قوم
في ابطال الاولوية ولا دخل له بما نحن فيه فتامل **قوله** بدون الوجوب واللزوم
قال بعض الفضلاء اي بدون الوجوب واللزوم في الاختيار والارادة كما هو
زعم المص والمعتزلة من انه لا بد من مرجح في الفعل يوجب تعلق الارادة مثل كونه
اصلح لا بصدور فان الاصلح واجب عليه تعالى بزعم المص وبعض المعتزلة فان
الاشاعرة قالوا المختار يرجح بارادته من غير مرجح يوجب تعلق الارادة ولما
كان بعد تعلق الارادة وجب الاثر فلا يتوهم ان الاشاعرة ينفون وجوب
الفعل والاثر بعد تعلق الارادة بل القول بان الاثر ما لم يجب لم يوجد متفق
عليه بين الكل الا شرذمة قليلة من المتكلمين القائلين بالاولوية الغيرية فالوجوب
واللزوم اللذين ينفيهما الاشاعرة وجوب تعلق الارادة لسبب موجب له
كالاصلحية

كالاصلحية مثلا لا وجوب الفعل بعد تعلق الارادة فلا تغفل وقد اعترض عليهم بان ما قيل
في وجوب الفعل ات بعينه في تعلق الارادة ايضا اشبه كلام مرفع مقامه ويتراءى من ظاهره
انه خلط بين الوجوب المراد ههنا والوجوب المستعمل في قولهم الاصلح واجب عليه تعالى
وقد عرفت سابقا الفرق بينهما هذا ويمكن توجيه كلامه بان قوله ان الاصلح واجب
تعليل لصلاحية الاصلحية للمرجحية واي به لتعلق الارادة لا انه ينبغي كلام من لان
الاصلحية موجبة لتعلق الارادة فافهم **قوله** فالحق في الاستدلال ما مر بعض في
اثبات ابطاله بقوله ان تاثيره تعالى في العالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور والا
لزم قدمه ضرورة واما ما ذكره من انه يفيد نفي مطلق الايجاب فلا يناسب مذهب المص
بل انما يناسب راي الاشعري كما عرفت مفصلا فتذكر **قوله** الاظهر في ان
المص اختار المذهب الاول هذا على ما نسب اليه المحشي واما كلامه في هذا الكتاب
على ما نقلنا فيدل على انه اختار المذهب الثاني كما لا يخفى اي قدم الفعل
المطلق انما حمل القدم على قدم الفعل المطلق اي طبيعة الفعل او الفرد المنتشر لا
على قدم فرد مشخص او جميع الاشخاص لان الدليل على ما قرره لا يدل الا على
ان عدم انفكاك الايجاب عن العالم اي فعله على ما هو مذهب الحكماء لا يستلزم
الا قدم فعل ما كما لا يخفى بناء على تقريره عكس اثبات القدم بالوجهين الاخيرين
ايضا كما سيذكره المحشي ولكن فيه ما فيه ايضا فافهم وبما قلنا يندفع ما في الحواشي القزوينية
من انه لا وجه لهذا التخصيص بل اللازم قدم جميع اشخاص العالم على مذهب
الاشاعرة وما سوى حركات العباد باتفاق اهل الاسلام وهذا اشنع
واقبح لان كلام المحشي ههنا بناء على تقريره لا على تقرير المص وسيشير بما حرر
تقرير انه لا ثبات القدم بذلك الوجه ايضا فلا ايراد عليه هذا وقد اورد عليه
الفاضل المعاصر ان لزوم قدم جميع الاشخاص مم لامكان استناد بعضها الى
شرط وهو قطعة فرضية من موجود مستمر غير متناه كالحركة على زعم الفلاسفة وفيه
ان هذا لا يعقل الا على جواز التسلسل كما اشار اليه المحشي و
بناء الدليل على بطلانه فلا مجال لهذا الاحتمال نعم يبقى احتمال ان يكون الصادر الاول
منه قديما مختارا وح لا يلزم الا قدمه لا قدم جميع الاشخاص على ما ادعاه فتامل

اولى قوم

ودعوى ... ان هذا الجواب ... منه ... انه اورده المص

هذا الاحتمال مذكور في حاشية ... السمرقندي منه

قوله ذلك التوقف على افراد الشبهة قد ذكروا في حل هذه الشبهة وجوها الاول ما ذكره الفاضل
المعاصر وهو ان ذلك التوقف مبتدا وخبره قوله مستلزم وقوله ممنوع خبر كون وقوله
لمحاليته اي متعلق بقوله مستلزم على ما يخطر بالبال وقوله والا كان عطف على قوله محاليته ونظم
الكلام ان لزوم توقف الفعل المطلق على تقدير حدوثه وايجاب الفاعل على شرط حادث
ممنوع لكونه مستلزما لتقدم الشيء على نفسه وذلك الاستلزام لاجل محالية هذا الحدوث
على تقدير الايجاب بمعنى امتناع الانفكاك وفي الكلام ابحاث ثلثة احدها ان ذلك التوقف
ثم ثانيها انه على تقدير تسليمه يستلزم تقدم الشيء على نفسه لا الدور وثالثها ان تقدم الشيء
على نفسه وان كان محالا لكن جاز ان يكون لازما لفرض الحدوث على تقدير ذلك
الايجاب اذ هو في قوة فرض اجتماع المتنافيين والمحال جاز ان يستلزم محالا اخر فلا
اشد والتكلف ما فيه من التكلف والثاني ايضا ما ذكره من عدم لزوم الدور وجهه غير ظاهر اذ لا يجوز
التزام الدور الا ان يقال انه في صورة الدور ايضا يلزم تقدم الشيء على نفسه ففيه محذور
فللمعترض ان يمنع لزوم الدور ويقول ان ذلك الشرط الحادث يتوقف على نفسه لا على
شرط اخر حتى يلزم الدور بل انما يلزم تقدم الشيء على نفسه نعم لو لم يلزم في صورة الدور
تقدم الشيء على نفسه لما كان لهذا الايراد محال فتامل فيه واما البحث الثالث ففيه
انه خارج عن اداب المناظرة لانه اذا استلزم محالية الحدوث على هذا التقدير فيثبت
مطلوب المستدل اذ ليس غرضه الا انه على تقدير الايجاب يلزم القدم وهو قد يلزم
فلا ايراد عليه لان الكلام على تقدير الدور والا فلم يخرج في بيان صحة اجراء الدليل
على هذا الوجه لانا نقول ان للمستدل ان يقول انا لم نتمسك بمحالية الحدوث
على هذا وفرضت جوازه واتممت الاستدلال فليس للحكم عليه الا ان ارتكب
التطويل واما الايراد بان الحدوث على هذا التقدير محال فلا يتم الاستدلال الحكم فلا يضر بل هو
مدعانا نعم لو اجريت الدليل على فرض جواز الحدوث على ذلك التقدير فلا ايراد عليه
نعم ارتكب التطويل فتامل وثانيها ما نقله الفاضل المعاصر عن والده وهو ان قوله
لمحاليته سند للمنع اي يمكن ان لا يتوقف الفعل المطلق على فرض الحدوث و
ايجاب الفاعل على شرط بناء على ان الحدوث على هذا التقدير محال والمحال يمكن
ان يستلزم محالا اخر هو عدم التوقف على شرط وقوله مستلزم الذي هو خبر المبتدا

دليل

دليل اخر على ابطال التوقف فعلى هذا يكون المراد بقوله كما مر اصل المنع لعدم وجه الى ذكره
اشبه ما نقله بعض المحققين وذكر في حل الشبهة هذا الوجه ولكن نقل ان في بعض النسخ
وقع ولمحاليته مع العاطف وح فيكون المنع مسندا بسندين وفي بعض النسخ بدون
العاطف حمل قوله كما مر على الاشارة الى قوله قبل هذه الشبهة لان قدم الفعل المطلق بعض
قد مر ثمة الاشارة الى ان المراد حدوث الفعل المطلق والمنع في مسند بسند
واحد هو قوله لمحاليته وفي بعض الحواشي جعل قوله كما مر على هذا التوجيه اشارة الى ما
ذكره قبل هذه الشبهة من لزوم القدم للايجاب بالمعنى المذكور بديهي فيكون حدوثه
على هذا التقدير محالا فقوله لمحاليته بيان لما مر الاشارة اليه فافهم ثم ان قوله
مستلزم على هذا التوجيه يحتمل وجهين كما ذكره بعض الفضلاء احدهما ان يكون
اعتراضا على الدليل بان التوقف الذي اخذ فيه لكونه مستلزما لتقدم الشيء
على نفسه فيكون في الكلام اعتراضان احدهما منع التوقف بناء على جواز استلزام
المحال للمحال والثاني ابطاله بكونه مستلزما لتقدم الشيء على نفسه وثانيهما ان يكون
تحقيقا للمقام بان ذلك التوقف الذي هو الثاني وان كان لازما للمقدمة ممنوع
بناء على السند المذكور لكن الاستدلال من هذه الجهة وتقويه من جهة اخرى
عليلا لكنه باطل من جهة لزوم الدور كما باطل من جهة لزوم التسلسل وهو كما في الدليل من جهة
ونقوية لزم من جهة اخرى فتامل ولا يخفى ان التكلف في هذا التوجيه في بعض الاحتمالات
اقل من التوجيه الاول ولكن يرد عليه على ما ذكره اولا من منع التوقف بناء على
جواز استلزام المحال للمحال انه خارج عن اداب البحث وقد ظهر وجهه مما سبق الا
ان قوله مستلزم على الوجه الاول خارج عن الاداب لان غرض المستدل ايضا ابطال التوقف
فبطلانه من جهة استلزامه تقدم الشيء على نفسه اقوى دليل على مطلوبه واما على الوجه الثاني فلا ايراد
عليه ولكن سياق الكلام لا يلائمه فتامل وثالثها ما نقله الفاضل المعاصر ايضا بقوله
وقد يجعل لمحاليته خبر المبتدا وقوله والا كان مستلزما الى اخر الكلام جملة اخرى معطوفة
على مبتدا وخبر مثل ما في الحواشي الخضرية فيصير محصول الكلام ان ذلك التوقف
ممنوع على هذا الوجه ايضا لانه ناش من محالية حدوث الفعل المطلق على تقدير الايجاب
بمعنى امتناع الانفكاك فيكون معارضة للمقدمة الممنوعة ثم ان قيل لم يمكن

ان يستلزم محالا آخر فالحدوث على تقدير الايجاب ممكن ان يستلزم التوقف نقول لكنه
فيما نحن فيه مستلزم لتقدم الشئ على نفسه فهو باطل فظهر وهذا توجيه غريب لا حاجة لك
الى التعرض لما فيه ثم قال الفاضل المعاصر ثم الانظار الثلاث راسها ما اورده المحشي
بعده نجمع في توجيه الحاشية بمثل هذا التوجيه الاخير بقوله ولا يخفى فيه اذ قد عرفت
ان المقصود انه لو كان فرد من العالم حادثا لتوقف على فرد حادث وهذا محال لا شبهة
فيه وعلى تقدير كون المراد حدوث الفعل المطلق لزوم التوقف على الشرط محال
لا يقبل المنع اصلا وغاية ما لزم من استلزام الخ تحقيق ههنا كون كل فرد من العالم
متقدما على الاخر لا تقدم الشئ على نفسه مع ان في الكلام خروجا عن قانون المناظرة اشتهر
ويرد على الايراد الاول ان بناء كلام المحشي ههنا على ان يكون المراد اثبات قدم الفعل
المطلق وستشير بعد ذلك الى احتمال ان يكون المراد اثبات قدم جميع الافراد فلا يرد
عليه ما ذكره لان بناءه على احتمال الثاني كما لا يخفى وفي الايراد الثاني فلم يظهر توجيه
في بادي النظر والوقت اعز من ان يضيع بالتامل فيه وفي الايراد الثالث فهو غير
متوجه على جميع الاحتمالات كما اشرنا اليه وكيف يتوجه ودفعه الذي يظهر من التامل
فيما يتلى عليك من كلام الفاضل المعاصر حيث قال هذا ما قيل في حل هذه الحاشية والاظهر
ان يحمل على الوجه الثاني على بعض الاحتمالات الذي ليس فيه زيادة التكلف والايراد
بكونه خارجا عن قانون المناظرة على ما ورد فالا كذلك فيه ولا يوجب التوقف
في حل الحاشية والتمسك بمنع وحصول فهمنا اليه اذ قد حقق المحشي في ذلك
قطعا كما يظهر من الحاشية الانسية والظاهر ما هو منشأ هذا الايراد مذكور صريحا
في كلامه في هذه الحاشية فلا يمكن حمله على وجه لا يرد هذا كما لا يخفى قوله مستلزم
لتقدم الشئ على نفسه بيان استلزام التوقف المذكور لتقدم الشئ على نفسه انه
اذا لم يكن الفعل المطلق قديما يكون جميع الافعال حادثا موقوفا على شرط حادث
خارج عنها فلو كان ذلك الشرط ايضا متوقفا على نفسه ضرورة كونه من جملة الافعال
التي توقف عليه نظير ما مر في اثبات الواجب فتامل وقال بعض الفضلاء
بيانه ان الحادث المذكور هو اول الحوادث فالشرط الحادث لا ان يكون
عينه او متاخرا عنه وهذا على تقدير الحدوث بالنوع ظاهر جدا اشهر وفيه تامل اذ لعله

لايكون

لا يكون اول حادث بل يوجد ثم مرتبة وحدة امور غير متناهية على سبيل الاجتماع وكل حادث
يتوقف على شرط حادث اخر وهكذا ولا يظهر فيه امر يكون اول الحوادث حتى يكون متقدما على
نفسه او على ما يتاخر عنه فلا يلزم الا التسلسل على سبيل الاجتماع لا توقف الشئ على نفسه في الوجه
ما ذكرنا فتامل قوله لا حاجة الى هذا التقييد بعد تعيين الايجاب بالمعنى المذكور لان
الموجب بهذا المعنى ان يمتنع انفكاك الفعل عنه لا يكون الا تاما ولا يعقل كونه ناقصا فالتقييد
بالتام لغو نعم الموجب بالمعنى المشهور اي ما يجب صدور الفعل منه قد يكون تاما
وهو ما اذا لم يتوقف على شرط وقد يكون ناقصا وهذا المعنى ليس بمراد ههنا على زعم المحشي
فالتام قوله فان قيل هذا التقييد للتوضيح اي ليكون قرينة موضحة للمعنى المراد من الموجب
ههنا حتى لا يحمل على المعنى المشهور لا انه للاحتراز عن النقيضان قوله لا توضيح فيه لان
الموجب التام مشترك بين الموجب بالمعنى المعتبر عند الحكماء الذي هو المراد ههنا
والموجب بالمعنى الذي قال به المص اي ما وجب الفعل في نفسه وقت الذي تعلق
ارادته به للعلم بالاصلح والقرينة الموضحة يجب ان يكون مختصة بالمعنى المقصود
هذا بل الظاهر المتبادر من الموجب التام انما هو المعنى المقصود كما لا يخفى واعترض
المحشي بان المتبادر من الموجب التام ما يكون ذاته كافية في الفعل من غير حاجة الى شرط
ولا الى العلم بالاصلح وهذا غير مشترك ولا يخفى ما فيه اذ لو كان المتبادر هذا فالظاهر الصدق على المعنى
المقصود ايضا فانه لا يلزم فيه ان يكون اصل الذات كافية كما سبق فتامل قوله والتعلق
التخلف عن الموجب التام هذا اعتراض اخر على الدليل لا دليل اخر على عدم التوضيح
في التقييد كما يشعر به عبارة المحشي وقد اشير الى تقريره في [illegible] هذا الاعتراض فان
كون الحدوث على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور محالا لا يضر المستدل بل هو على
مرامه لكن المعترض لم يتوجه اليه والصدق لتتميم الاستدلال على تقدير الحكم به تنزلا
واستظهارا فتامل قوله وايضا ذلك التوقف الخ هذا حق بعينه اذا كان اثر الموجب
بالمعنى المذكور حادثا لشخصه وبنوعه على ما ذكره المحشي يلزم التخلف اليه سواء توقف
على الشرط ام لا فلا حاجة الى اعتبار توقفه على شرط والتزام التسلسل وما اعترض عليه المحققين
من انه لم يثبت فيما سبق حدوث جميع ما سوى الله تعالى مطلقا وان كان بالنوع بل
ذلك مما لا سبيل اليه عقلا ولو سلم ذلك لم يلزم التخلف على تقدير التوقف على

الشروط المتعاقبة وان كان يلزم التخلف وذلك غير ما ادعاه فتامل وايضا قد عرفت ان بناء
الاستدلال ليس على فرض الايجاب في الازل بل على الايجاب مطلقا اشهر ميرد على الاول
انه كما يثبت سابقا حدوث جميع الاجسام والاعراض شخصا كذلك ثبت حدوثها نوعا والمجردات
فلم يثبت حدوثها لا شخصا ولا نوعا لكن لما لم يثبت وجودها عند المتكلم حكم بحدوث جميع
العالم مطلقا كما سيشير اليه الشارح فلا يتوجه سوى الايراد الذي سنذكره انشاء الله وهو موجه
سواء ادعى ههنا الحدوث النوعي او الشخصي ولا يتوجه على تقدير دعوى الحدوث النوعي
بحث آخر على ما زعمه هذا المحقق فتامل وعلى الثاني ان على تقدير التعاقب الشروط
يلزم القدم بالنوع البتة كما سيشير اليه المحشي ايضا وهو خلاف الغرض اذ لزوم التوقف على
فرض الحدوث شخصا ونوعا على ما ذكره المحشي فعلى هذا الفرض يلزم التخلف البتة بلا توقف
على توسط التوقف وعلى الثالث ان الايجاب بالمعنى الذي ذكره المحشي ايجاب في
الازل وبعد تحققه تم جميع ما ذكره المحشي والدليل على انه ليس مراد الشارح بالايجاب ما زعمه
بل ما هو المشهور ما قلنا فتامل **قوله** على هذا التقدير يلزم قدم الفعل الخ هذا التقوية
الاستدلال بانه على هذا الشق كما يلزم التسلسل يلزم خلاف الغرض ايضا اذ على فرض الحدوث
بالنوع يلزم القدم بالنوع هو وجهه فكذا في حاشية لبعض الافاضل توجيهات
غريبة لهذا الكلام لم يتعرض لها لغاية سخافتها هذا وقال الفاضل المعاصر
لا يخفى على المتامل انه على تقدير التعاقب يلزم التخلف ايضا الا ان يكون هناك
موجود متجدد ومتصرم كالحركة يكون تلك الشروط الغير المتناهية اجزاء مفروضة له
او مستندة اليه فيلزم القدم بالشخص ايضا اشهر وفيه تامل اذ يجوز ان يكون الامر
المتجدد الذي فرضه متعددا كان يكون تحركات غير متناهية متعاقبة فلا يلزم
القدم بالشخص اصلا فتامل **قوله** لا يخفى عليك انه على هذا التقدير الخ هذا ايضا تقوية
للاستدلال بانه يلزم على هذا التقدير التخلف ايضا لان تلك الشروط ان
كانت متحققة في الازل فيلزم تخلف العالم عنها وان كانت حادثة فيها لا ايرا
فيلزم تخلف تلك الشروط عن علتها لان علتها ليست الا الذات الواجب وهو
متحقق في الازل بدونها وهو التخلف فيندفع ما في الحواشي الخضرية من قوله هذا اذا كان
الاحتياج في الازل فتامل **قوله** ولا خفاء عليك الخ قال الفاضل المعاصر هذا ح‍

تتمة

تتمة سابقه كما في النسخ المعتبرة وهو الصواب وقد يذكر في بعض النسخ له مناط آخر هو قول الشارح
اذ لو كان حدوثها لو كانه سهو الناسخ والمراد انه اذا عرفت ان اللازم على تقدير التوقف على
الشروط لا القدم ما فرض حدوثه اذا كانت متعاقبة والا التخلف لو كانت مجتمعة
فاللازم من الحدوث على فرض الشروط في الحقيقة هو التخلف وانت خبير بان لزومه على تقدير
الحدوث بديهي لا يخفى وفيه فائدة في ذكر التوقف على الشروط والغرض استلزام
الاستدراك باعتبار التوقف على الشروط من جهة اخرى انتهى وفيه بحث اما اولا فلان
قوله فاللازم من الحدوث على فرض الشروط الخ ممنوع بل اللازم من الحدوث على ذلك
التقدير اما العدم الذي هو نقيضه او التخلف وكل منهما محال وليس الحكم بكون الثاني
لازما في الحقيقة وجه بل انما هو بمجرد وهم فتامل واما ثانيا فلان انه لم يجعل المحذور على تقدير التوقف
على الشرط هو التخلف بل البتة فلزوم التخلف بدون ذكر التوقف على الشرط لا يوجب
الاستدراك من هذه الجهة وجه ثم الاستدراك من جهة ان ذكر التوقف انما هو لدفع التخلف
والتخلف يمكن الزامه على تقدير الحدوث مطلقا سواء توقف على الشرط ام لا فليس كما ذكر
التوقف مستدرك بل ينبغي ان يقال اذ لو كان حادثا يلزم التخلف وما اظهر ما ذكره المحشي
في اي شيئ تنبه فتامل هو الصواب هو النسخة التي ذكر فيها المناط وجميع النسخ التي
رايناها كذلك وهكذا نقله بعض الافاضل لبعض المحشين وغيرهما ايضا ومع هذا اعادة
للنفي الذي ذكر سابقا بقوله وايضا ذلك التخلف للزم الخ وكانه انما اعاده ههنا
ليرتبط به قوله فان قيل الخ واما اخر السؤال لانه متوجه على جميع الادلة التي تقدمت
تاخيره عنها على ما ذكره المحشون فافهم **قوله** فان قلت مراد الشارح قال الفاضل المعاصر
اعتراض على نفسه فيما اورده على الشارح تقريره ان ما ذكرتم من الاستدراك والمنع وغيره
انما يتوجه اذا حمل القدم في كلامه على القدم بالنوع ويحتمل ان يكون مراده استلزام تقدم
بالشخص اي بجميع الاشخاص الذي هو نفسه فلا استدراك اذ لزومه للادلة بالمبلغ المذكور
غير ضروري وكذا لزوم التخلف للحدوث المقابل له وايضا فرض هذا الحدوث على تقدير
ذلك الايجاب ليس من قبيل فرض المثال فليس فيه تمكين منع لزوم التوقف
والطالبة مستندا بمجالية ذلك الحدوث ولا منع اينية التخلف مستندا بلزومه

لاجتماع المتنافيين وايضا لا يلزم من توقف ذلك الحدوث على شرط تقدم شيء على القديم
ما فرض حدوثه والا يكون المعجزة منحصرة في التخلف والدليل على ان مراده ذلك قوله
اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث اذ لفظ منه مغايرة الشرط للمشروط وتقرير
الجواب ان الاستدراك باق من جهة اخرى ان المذكور ههنا هو استحالة قدم العالم مطلقا
سواء كان بجميع الاجزاء او بشخص واحد او بالنوع وانت تحتمل الكلام على ان في
فارج قبيله ان كتاب استلزام القدم بالشخص او بجميع الاجزاء وايضا منع توقف
الحادث على الشرط اي حادث مستندا الى العلم بالاصح اذ لا يجب على التالي استلزام القدم
بجميع الاجزاء المنع الذي قد شرحت لهنا تنبه الانت خبير بان قوله ولا قدم ما فرض
حدوثه اخر فما على ما ذكره في توجيه كلام المحشي وقد عرفت حاله ثم ان اكثر ... ان بقية
... والوجه على ما قررنا ان ليسقط هذا اولى بالروح لا يتمشى ايضا ما ذكره في تقرير الدليل
من لزوم القدم على فرض الحدوث هذا اولى تقرير الاخر فتمشيه كما لا يخفى ثم قوله والدليل
الشيخ القول المختار ولهذا قال اخر وهو كما ترى والظاهر ان المراد ان ذكر التوقف انما هو لهذا
ان لا ثبات القدم بالشخص او بجميع الاجزاء اذ لا يثبت ذلك الا بالتمسك بالاستدراك
فيه فهو ... ردة دفع الاستدراك المذكور قبله وكانه لم يتعرض لدفع الايرادات الاخر ايضا اعتمادا
على الظهور ... فقد ... ما ذكره في الجواب او لا ان القدم بالشخص او بجميع الاجزاء شيء كما ...
هذا الفاضل في تقرير السؤال فزيادة المقدمة لا لزام ليس ... وهو ... وما اشار اليه في العمدة
قد عرفت حاله نعم فيه ما اشرنا اليه فتذكر قال انه اشارة الى جواب اعتراض على ... هذا هو الظاهر
في حل كلام المصنف الموافق لما افاده في نقد المحصل وقد ذكروا توجيهات اخر لا يستحق الذكر فان
اردت الاطلاع عليها فارجع الى الحواشي قال انه بعد ولما لم يثبت عند المصنف وجود المجردات
اي العقول والنفوس فلعله ان المصنف قد يتوجه لكن اثبات حدوثها على ما قرره ثمة هناك
يتوقف على اثبات الاختيار فلم يثبت فيما سبق حدوث الموجودات الواقعة ايضا فهم
قوله العمدة في اثبات حدوث العالم الى فان قلت هذا لا يدفع الاعتراض عن المص اذ هو
لم يتمسك في حدوث الى لم يذكر قلت لعله لم يتعرض له لشهرته ويكون ... كلامه ههنا على
الا على ما سبق منه على ان ما ذكره في بحث حدوث النفس من قوله وهو ظاهر على قولنا لا يبعد ان

يجعل

يجعل

اشارة الى هذا اي حدوث النفس كما هو على قول المليين القائلين بحدوث العالم مطلقا فهم والغرض بيان اثبات حدوث
العالم بالاجماع والحديث دور اذ حجية الاجماع والحديث موقوفة على ثبوت الشرع وثبوت الشرع موقوف
على العلم بصدق النبي والعلم بصدقه موقوف على العلم بقدرته تعالى والا يجوز ان لا يقدر على منع اظهار
المعجزة على يد الكاذب والجواب ان العلم بصدق النبي ولا يتوقف على القدرة بالمعنى الذي ذكره
المختار بل بالمعنى المشهور فلا دور وقد اشار الى ذلك سابقا فلا تغفل على انه يمكن ان يدعى ان
بمجرد هذه المعجزة يحصل العلم بصدق صاحبها بلا احتياج الى مقدمة اخرى كما نقل عن بعض
العقلاء ويمكن اثبات الاختيار بالمعنى المشهور بعد اثبات الواجب ايضا بهذا الطريق
بلا دور فتأمل ... بعض المحشين الحق ان لي ان اثبات النبوة موقوف على وجود الصانع وقدرته والاختيار
لا على العلم بوجوده الا انا نعلم ببديهة ان اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح عقلا يجب تنزيهه تعالى
عنه وهو القدر كاف في اثبات النبوة ولما اثبات النبوة يثبت صدق النبي واذا ثبت صدقه
ثبت صدقه في كل ما اخبر به ومنه حدوث العالم فيجوز ان يكون اثبات النبوة موقوفا على اصل
القدرة والاختيار لا العلم بالقدرة والاختيار يكون موقوفا على اثبات النبوة فقد حصل خلاف
الحجة فلم يلزم الدور انتهى ... فيه لان العلم بان اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح يجب تنزيهه
تعالى عنه انما هو بعد العلم بقدرته والا قبل ذلك ... يشكل دعوى ذلك جدا وايضا لو امكن دعوى ذلك
فهذا ايضا يكفي في اثبات القدرة والاحاطة بلا تمسك بالشرع وحدوث العالم فالغرض بهذا ينبغي
الايراد عليه لا كما ... بعض ... قوله والحديث المشهور هو قوله كان الله ولم يكن معه شيء
الذي لا دليل عقلي يعارضه فان دلائل القدم كلها مدخولة وقد سبق في مبحث الجواهر
والفاضل المعاصر قد تصدى لها والجواب عنها العلم ... موضعه ههنا والتعرض لها يستدعي
زيادة الاطناب ومع ذلك قد علم نوع ما في كلامه في تضعيف كلمات السابقة فقد عرفنا
عن ذلك قوله الا دليل عقلي عليه كانه ليس تفسيرا لقول الشيخ غير معقول بل تمام
الكلام بيان لكونها غير معقولة اي بطل عند العقل ويمكن ان يجعل قوله غير ملتفت اليه
تفسيرا له فافهم قوله لا يوجد جوهرا الا خص الجوهر ههنا بالذكر مع انه لا يكون ان يكون
موجودا لا اعراض المفارقة ايضا على زعمه لكونه اقوى واظهر وسيشير بعد ذلك الى التعميم
هذا وقال الفاضل المعاصر خص الجوهر بالذكر لانه الغرض وهو كما ترى فافهم قوله وهذا ايضا
يوافق كلام الحكماء فانهم متفقون على ان جميع الموجودات صادرة منه تعالى وان الواجب معلول لا على الطريق

بكذا ان شرح الاشارات وما ثبت بهذه العبارة كثيرا فلا منهم قوله كان للعدم شركة في افادة الوجود
اعترض عليه بان الممكن في حد ذاته وان كان عدما فهو صرف وليس عدما محضا فلا يمكن ان يوجد شيئا
بذلك الاعتبار لكنه موجود بعد تأثير الفاعل فيه فبعد ذلك يمكن ان يوجد شيئا ولا يلزم منه
شركة العدم في افادة الوجود اصلا كما لا يخفى واجاب عنه السيد الداماد قدس سره بان العقل
كلما للوجود مما بالقوة ومما بالفعل ويحكم باعتبار كونه بالقوة ان لا دخل له في الايجاد فيكون
ذلك باعتبار وجوده بالفعل ووجوبه بالفعل الذي هو من الواجب فيكون هو موجدا وفيه
ما لا يخفى فانه اذا كانت ذات الممكن موجدا لشئ باعتبار كونه موجدا لا يلزم ان لا
يكون في عله علة بعيدة لذلك الشئ لا ان لا يكون الموجد الا هو وهو ظ وقال بعض المحشين
العقل يحلل الممكن الموجود الى ما بالقوة وما بالفعل ثم نقول ان ما بالقوة لا دخل له في اخراج
الشئ من القوة الى الفعل فيطرح خلف قاف ثم ننظر الى ما بالفعل فلو كان فيه شوب بالقوة فيحلله
ايضا وهكذا الى ان ينتهي الى ما بالفعل المحض وليس هذا الا الواجب بالذات تم انتهى ولا يخفى
ما فيه وهذا في الحواشي الفخرية ان اراد بالمعنى في قوله معنى ما بالقوة الصفة المتحققة في الواقع
سلمت الملازمة لكن لا نسلم ان العقل لكسلا تقرر عندهم ان ليس له حالة منتظرة وان اراد
اعم من ذلك حتى يشمل الامكان الذاتي الذي يحكم العقل بمجرد ملاحظة ذات الممكن بمعنى
الملازمة مستندا بانه ليس العدم الذي ينسب العقل ذات الممكن اليه وعلى الوجود في الملاحظة
تحقق في نفس الامر حتى يكون له شركة في افادة الوجود وكان لما بالقوة شركة في اخراج
الشئ من القوة الى الفعل انتهى واجاب عنه السيد الداماد قدس سره ومن تبعه بالفرق بين معنى
بالقوة على التنكير وقولنا معنى ما بالقوة على الاضافة فان المراد من الاول جواز ان يكون الذات
بالفعل ويكون بمعنى ما وصفه حالة بالقوة وهذا لا يكون الا في الماديات لان المجردات
جميع صفاتها حاصلة لها بالفعل والمراد من الثاني ان يكون الذات والصفة
كلاهما داخلتان تحت معنى مفهوم ما بالقوة وهذا المعنى شامل للماديات والمجردات اذ كل
ممكن بما هو ممكن من حيث ذاته لا يكون الا بالقوة ومراد المستدل هو الثاني وفيه
ان هذا راجع الى اختيار الشق الثاني الذي ذكره فلا يدفع ما اجاب به عنه اذ مراده
ان الممكن اذا وجد فهو موجود بالفعل وليس بالفعل بالقوة اصلا فيجوز ان يكون
بذلك الاعتبار موجدا لشئ وانما هو بالقوة بحسب اصل ذاته وعند ملاحظة العقل
ذاته

ذاته وهو بهذا الاعتبار ليس موجدا ولا ينافي ذلك ما افاده بل الاولى ان يكون كلامه
على ما ذكرنا فيرجع الى الاعتراض الذي ذكره لكن فيه توضيح وتطويل وترديد لا طائل تحته
فتأمل واعترض ايضا على المحشي بان ما نقله لا يدل الا على ان الممكن لا يمكن ان يكون
مؤثرا في الوجود لذاته لا انه لا يمكن ان يكون شرطا وواسطة في الايجاد فلم لا يجوز ان يكون
لبعض المجردات قدرة واختيار على ما زعمه اكثر الاجسام كقدرتنا واختيارنا على حركتنا على
مذهب الاشاعرة ويكون اكثار العالم الجسمانية اي حادث عن المبدأ الاول القديم على
سبيل الايجاب مشروطا به فيكون واسطة بهذا المعنى فلا بد لنفي ذلك من دليل
واجاب الفاضل المعاصر بانه يمكن نقل الكلام على هذا التقدير الى تلك القدرة
وعلة حدوثها فيلزم اما قدمها وقدم الاجسام الموقوفة عليها والتسلسل ثم قال فان
قلت لم لا يجوز ان يكون علم ذلك المجرد القديم في الازل بالاصلح بكل العالم الجسماني
وارادته القديمة شرطا ومرجحا لحدوثه عن الموجب القديم في الوقت الذي هو الاصلح
بحاله كما في علة تخصيص الفاعل حدوث فعله بالوقت المعين قلت فرق
بين ان يكون صدور الفعل عن الفاعل الموجب مشروطا بعلم شئ آخر وارادته وبين
ان يكون صدور الفعل عن الفاعل الموجب مشروطا بعلم شئ آخر وارادته وبين
ان يكون علم الفاعل المختار نفسه مرجحا لتعلق ارادته في الازل بحدوث الفعل في
وقت معين لمصلحة وعلى الثاني يمكن انفكاك الفاعل مع العلم والارادة في الازل
عن ايجاد الفعل عنه بلا تعقيب بخلاف الاول اذ لا يمكن على ذلك التقدير انفكاك
الفعل عن وجود الفاعل مع وجود الشرايط فليتدبر انتهى وانت خبير بان التفرقة بحكم
ترجيحه انه لا شك انه اذا تعلق علمه بالاصلحية شئ في وقت وقدرنا على فعله واستجمع سائر
الشرايط لتخلف انما هو اذا لم يفعل ذلك الشئ في ذلك الوقت والا قبله فلا دخل في
ما نقل عن المص وظ انه سواء في هذا ان يكون الموجد لذلك الشئ في الواقع هو العبد
او الله تعالى فاذا كان الموجد لجميع الاشياء هو الله تعالى على ما ذكره المحشي فلا يجوز
في تأخيره ايجاد شئ الى الوقت الذي تعلق ارادته بفعله وح فتيقن الكلام ولا يثبت
المرام فتأمل قوله والاعراض المفارقة الخ قال الفاضل المعاصر هذا انظر الى ما
قال الشيخ الرئيس في اول سادس الالهيات الشفاء من ان نعني بالفاعل العلة التي تفيد

وجوابه انه لا ان يكون ذاته بالقصد الاول محلا لما يستفيد منها وجودا حتى يتصور بها حتى يكون في ذاته
قوة وجهة فعل وذلك لان الالهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط كما تعنيه الطبيعيون
بل مبدأ الوجود ومفيده مثل البارى للعالم واما العلة الفاعلية الطبيعية فلا تفيد وجودا غير التحريك بحد
من انحاء التحريكات فيكون مفيد الوجود في الطبيعيات مبدأ حركة انتهى كلامه اقول والغرض من ذلك التنبيه
استثناء الحركة كما ينادي به كلامهما اذ ذلك لان مبدأ الحركة ليس مفيدا لوجود امر بالفعل الوجود حتى
يجب ان يكون مباينا عن معنى ما بالقوة فان الحركة مع كون الشيء بين المبدأ والمنتهى على ما يستقر
عليه راى المحصلين كمال لما بالقوة من جهة ما هو بالقوة اذ المتحرك ما دام في اول المسافة فهو
متحرك بالقوة وواصل الى الغاية بالقوة فاذا تحرك حصل له كمال وفعل اول وبه يتوصل الى كمال وفعل ثان هو
الوصول الى الغاية لكن ما دام له ذلك الكمال فهو بعد بالقوة فهي حالة ما بين صرافة القوة ومحوضة الفعل
ولذلك لا يكون فاعله القريب الا شيئا فيه قوة من جهة وفعلية من جهة كما ان موضوعها ايضا كذلك يجب ان
يكون كذلك وان الامر المتصل المعقول للمتحرك بين المبدأ والمنتهى المسمى بالحركة بمعنى القطع فذلك
لا وجود له البتة بالفعل الا في الذهن هذا محصل ما قال بهمنيار في التحصيل في فصل تحديد الحركة وبذلك
يعلم قول المحقق وهذا لا ينافي لكون حركات العباد صادرة عنهم ويندفع ما قيل ان ما ذكره لو تم
لدل على ان فاعل حركات العباد ايضا هو الله تعالى وانه اضطراب في الكلام كما زعم بعض الاعلام
ومستقيم كما امرت وانتم بما رزقت اشهد فيه بحث لانا ولا نقل كلام الشيخ بعينه
مما لا وجه له لان مراده ليس استثناء الحركة بل ان المراد بالفاعل ليس مبدأ التحريك فقط
كما هو مصطلح الطبيعيين بل مبدأ الوجود مطلقا والتقييد في تعريف الفاعل لكونه مباينا لا انه
بالمعنى الذي ذكره اخيرا لاخراج الموضوع عن تعريف الفاعل من حيث هو موضوع ولا
في الفاعل للحركة من حيث هو علة لها داخل في الفاعل عنده كل ذلك يظهر بالتامل في كلامه
ما نقله وما لم ينقله فتامل واما ثانيا فلان ما ذكره من ان الحركة ليست امرا بالفعل الوجود حتى
يجب ان يكون فاعلها مباينا عن معنى ما بالقوة غير صحيح بل الحركة التوسطية امر متحقق في كل ان
فرض في اثناء الحركة بالفعل نعم تتوصل به الى كمال اخر هو الوصول الى الغاية وهو بالقوة
وان كان امرا بالفعل ولا يجوز ان تكون فاعله امرا بالقوة على زعمه واما ثالثا فلانه اذا جاز
ان يكون فاعل ما فيه جهة فعلية وجهة قوة امرا مثله فيجوز ان يكون الممكن ايضا فاعلا لممكن اخر
من الجواهر والاعراض المفارقة ايضا اذ في كل منها جهة قوة وجهة فعلية فتامل واما رابعا

فلان

فلان ما ذكره من ان الحركة القطعية لا وجود لها الا في الذهن مما لا دليل عليه بل الحق جواز كونها موجودة
في الخارج لكنها على سبيل التدريج ولا وجه لانكار وجودها في الخارج والقول بوجودها في الذهن
او في شيء من الذهن والخارج لا يمكن ان توجد دفعة فلو جاز الوجود على سبيل التدريج لجاز في الخارج
ايضا والا فلا تعقل في الذهن ايضا نعم ما ذكره في الحركة التوسطية من كونها امرا بين صرافة القوة
ومحوضة الفعل لو قيل في الحركة القطعية لكان له وجه فافهم فظهر بما اوردنا ان الاعتراض
الذي نقله عن العقيل متوجه ولا يندفع بما ذكره وههنا كلام اخر يرد على المحشي وهو انه اذا جاز ان يكون
موجد الحركة هو الممكن فلا يندفع حديث الواسطة اذ يجوز ان يكون ذلك المجرد القديم بحسب قدرته
وارادته وحكمته الحركة في وقت متعين وذلك جائز ويكون تلك الحركة شرطا لايجاد الحوادث
العالم على سبيل الذي يأبى العوذ بالله منه فلا يثبت حدوث الواجب في ذكر هذا وقد حمل
بعض الافاضل كلام المحشي ههنا على الدعوى الكلية على ما يقتضيه الدليل المنقول وقال وقوله
المفارقة لذات الموجد ان المباينة لها لان المعروض هو الجواهر والاعراض المادية وهي
مباينة بالنسبة الى تلك الواسطة المعروضة انها مجردة واما ثانيا فلانه يجب ان يكون
مباينا للعلة بوجه وجعل قوله وهذا لا ينافي لكون حركات العباد الى اخره رفع [illegible]
فما يقول اذا كان التأثير في الكل من الله تعالى فالعباد مجبورون تقريره انه لا يلزم من عدم
تأثير العباد في افعالهم بمعنى الافاضة واخراج الشيء من العدم الى الفعل لان هذا شان من له
للعدم والقوة فيه عدم كونها موقوفا عليهم لا دفع لهم فوجودهم مع القدرة والاختيار من اجزاء
العلة التامة بمعنى انه لو لم يكونوا وسايط لم يظهر تلك الافعال من العدم الى فضاء الوجود وهذا
القدر كاف في كونهم غير مجبورين وهذا لا يرجع الى الاشعري فانه يقول بانه لا ربط عقلي بينها
وبين ما يكون اثرا بل عادة الله جارية بان يخلق افعال العباد عقيب ارادتهم وليست
ارادتهم موقوفة عليها حتى قالوا ان النتيجة فائضة من المبدأ الفياض من غير ربط عقلي بين
المقدمات والنتيجة بطريق جرى عادة الله بفيضان النتيجة عقيب ترتيب المقدمات وبالجملة
فعل العبد عندهم انما هو بمنزلة ان يحرك انسان شيئا وينقله بانفراده ويضع شخص اخر يده تحت
هذا فانه لا اثر لوضع يده في نقله وهذا بخلاف ما ذكر فان ارادة العبد مما يتوقف عليه الفعل
وجزء من العلة التامة له وليس بمجرد جري العادة فلا يتوجه على هذا المفسد الذي يتوجه على الاشعري
ولا يخفى عليك ايضا دعوى الضرورة التي ادعى في المقام في استنكار [illegible] ولعل [illegible]

والفعل غير غلط في الوجه فافهم وانت خبير بان هذا التوجيه مع بعده جدا محل تامل فان ما ذكره في جواب
لزوم كون العباد مجبورين حاسم لشكل الصحيح جدا لانه اذا كان افعالهم ايضا بالوجوب من جانب الله تعالى والارادة
القديمة من العبد موجودة فيهم بما انه تعالى وبعد تحقق الارادة يفيض الوجوب البتة في تحقيق العبد وكيف
يجوز عقابه عليه ولا دخل له فيه اصلا هذا ولا يخفى انه لو لم يقل الصحيح بان الافعال ختيه من العبد وكان
الاشكال واردا ولشكل دفعه على ما فصلناه في تعليقاتنا على شرح المختصر لكن بعد القول بذلك
يصير اقوى فتامل ثم لا يخفى ان ما اوردناه على المحشي اتفاقا لا يفيد في هذا التوجيه اذ لا شك ان الممكن
يجب ان بارادته وعلمه وقتا خاصا للحركة سواء كان موجبا لها ام لا ولا يلزم التخلف فيجوز ان
يكون تلك الحركة شرطا لايجاد الموجب العالم على ما ذكرنا فتدبر قال ثم تقرير الدليل الاول
الى لا يخفى ان هذا الدليل انما يناسب نفي الاختيار بالمعنى المشهور كما اشرنا اليه سابقا
ولا ينطبق على نفي الاختيار بالمعنى الذي ذكره المحشي لانه لا يلزم منه الا ان يكون التاثير عند
الاستجماع واجبا وبدونه ممتنعا وهو لا ينافي حدوث العالم الذي رجع اليه معنى الاختيار
الذي ذكره اذ لعل في وقت الحدوث استجمع الشرايط ووجب الحدوث وقبله لم يستجمع
والامتنع وتتميمه بانه لما وجب صدور الاثر بالنظر الى الارادة فيكون كمال استجماع الشرايط
تحقق الارادة والارادة لازمة للذات عند الخصم فيستحيل الانفكاك عنده بالنظر
الى الذات فيبطل له الاختيار الذي ذكره عنه ما في بعض الحواشي تكلف جدا اذ ليس في
الاستدلال المذكور منه عين ولا اثر والصحيح ما ذكر في الجواب لا يناسب هذا الا لا يخفى
بل الجواب ما افاده المحشي فان قلت قد تامل فيه قال الفاضل المحشي المثبت لا يزيد
المذكور هو القدرة المعروفة للحدوث المختصة بالمتكلم وهي اخص من المعنى المتفق عليه بينه وبين
الحكيم فاثباتها ملزوم اثبته ونفيها لا لازم نفيه والشبه الثلاثة بجويتها غير مختصة به بل ولا
بقدرة الباري تعالى كما لا يخفى اشتهر وفيه ان المعنى الذي ذكره المحشي للقدرة ليس اخص مطلقا من المعنى
المشهور بل من وجه كما لا يخفى فلا يلزم من نفي القدرة بالمعنى المشهور نفي ذلك المعنى ايضا حتى
يتكلف رايتي ان ايراد تلك الشبهة في هذا المقام باعتبار الالزام ايتي ان المدعى هنا وان كان
اثبات القدرة بالمعنى الذي ذكره المحشي الا ان بالدليل المذكور على ما قرره انه يثبت القدرة بالمعنى
المشهور ايضا فالمثبت بذلك الدليل اخص من القدرة بالمعنى المشهور فايراد الشبه
المذكوره بذلك الاعتبار ولا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف فافهم وما ذكره من علم

خصص

خصص حتى تمكن الشبهة بقدرة الباري تعالى كلام حتى فرد الفضل قوله المناسب الخ وذلك لان لفظ
الانضمام يشعر بزيادة الارادة مع انها عين الذات عند المصنف فالمناسب تبديله بالاعتبار
اي الحواشي الفخرية حمل الانضمام على الانضمام في الملاحظة والاعتبار وفيه تكلف وكان
قول المحشي المناسب لا يناسب جواز الفاضل ذكر ان المحشي لما زعم
انه حسب ان الارادة زائدة على الذات عند المصنف كما سيقول فلا يلزم لم يتوله هاهنا
قوله قلت لما كان اي قال بعض المحشين ويمكن ان يقال ان الوجوب الازلي للعالم
يجوز ان يكون ممتنعا فيكون الواجب وجميع صفاته الكمالية قديما لا يكفي في ايجاده لذلك
الممتنع لا ليس متعلق الايجاد وفيه تامل لان الوجوب الازلي للممكن اذا كان ممتنعا لذاته فذاته
لا بد ان يقتضي العدم فان اقتضى العدم مطلقا فيجب ان يكون معدوما دائما ولا يلزم الانقلاب
وان اقتضى العدم في وقت فلا الاعدم مع مدخلية الوقت فلا بد من القول بعدم الزمان
ح فلا حاجة الى التمسك بما ذكر اذ القول بقدم الزمان كاف لتصحيح ربط الحادث
بالقديم كما اشرنا اليه سابقا ولا يلزم التمسك بكون الوجوب الازلي للممكن ممتنعا لذاته
فان قلت لعله اقتضى العدم قبل الوجود لا العدم في وقت خاص حتى يلزم ما ذكرت
قلت فلا بد ان يثبت لوجوده ثم العدم قبل الوجود وانه مح وبالجملة الممكن ان اقتضى
العدم بذاته من غير مدخلية شيء اصلا يجب ان يكون معدوما دائما بالعدم الذي هو
مقتضاه ان كان عدما مطلقا وان كان عدما في وقت خاص فعدم في وقت خاص
الخ يجب ان يكون معدوما دائما في ذلك الوقت وانه مح وكذا ان كان المقتضى العدم قبل
الوجود او تقييده اخر منه وان اقتضى العدم بمدخلية شيء اخر من وقت او غيره فاذا لم يكن
ذلك الوقت مثلا لم يقتض العدم واستعد لايجاد الفاعل اياه فتنتقل الكلام الى ذلك
الامر الاخر ويبقى الاشكال بحاله فان تمسك بقدم الزمان الموهوم فهو على تقدير صحته
يكفي في دفع الاشكال لا حاجة الى ما ذكره فتامل قوله كما مر الاشارة اليه متعلق بجميع
ما ذكر في ذيل قلت وموضع الاشارة ما مر منه في الحاشية المعنونة بقوله لا اجمع على انه
في درجه حيث قال بل يكفي علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في الوقت الذي
اوجده فهو قايل بالايجاب الخاص وهو الايجاب وحدوث الحادث بالنظر الى علم
الفاعل بنظام الخير ومصالح الغير اشهر فلا حاجة الى جعله اشارة الى مجرد قوله وان

تحقق الوجوب بمعنى استحالة الترك كما في بعض الحواشي وقريب منه ما ذكره الفاضل المعاصر فافهم

قوله الشيخ بحقيقة ان القادر اه توضيحه ان القادر هو الذي اذا اراد الفعل متى اراد وجب صدوره عنه اذ لو امكن عدمه بعد ارادته لم يكن قادرا عليه فالوجوب بسبب الارادة لا ينافي الاختيار بل لابد في الاختيار منه وقال الفاضل المعاصر محققه ان كون الارادة موجبة لصدور الفعل كاشف عن امكانه بالنظر الى ذات الفاعل من دون ملاحظتها وقوله فان القادر الى دليل عدم المنافاة وفيه اشعار الى تفسير القدرة وههنا يظهر التلازم الذي ادعاه المحقق بينهما في صدر البحث فافهم انتهى وما ذكره في التعليل عليل جدا كما ترى والصحيح هو ما ذكره وقوله فان القادر على ما ذكرنا تعليل لكل من عدم المنافاة والمحققية كما لا يخفى ثم لا يخفى ان من كلام الشارح ههنا انه لا يظهر ان المراد من التفسيرين واحد اي ان المراد لصحة الفعل والترك انه اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل فيرجع الى التفسير الآخر لان نهج ظاهر بين تلازمها كما هو مما ادعاه المحشي هناك فافهم وقد بين وجه التلازم هناك فتذكر وقال السيد الشريف في شرح المواقف في تعليل قول المصنف بل تحققه لانه فرع عليه ان الوجوب بالاختيار فرع الاختيار وفيه تأمل لظهور التأمل فتأمل قوله لقائل ان يقول الى الظاهر ان هذا الايراد هو الايراد السابق بعينه كما يشهد به قوله وهي مع اتحاد عادة ههنا لزيادة التوضيح والاشارة الى ان عينية الذات الصفات لا تنافي في القدرة والاختيار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل على ما ذكره الحكماء ولا يراد السؤال والجواب المذكور بقوله فان قلت لخروج مراده بالاختيار الذي هو مراد المتكلمين هو عدم امتناع الانفكاك على ما ذكره سابقا المستلزم للحدوث لا صحة الفعل والترك فانه قد ذكر سابقا انه يرجع الى التفسير الآخر وان المراد به صحتهما بالنظر الى الذات من حيث هو دون الوجوب بسبب الارادة وان كانت عين الذات هذا وقال الفاضل المعاصر اطال الله بقائه يعني ان المتكلم لما لم يكتف في قدرة الباري تعالى بالتفسيرين المذكورين المسلمين عند الحكماء بل قال هي عبارة عن كونه تعالى بحيث يصح عنه صدور الفعل تارة وعدمه اخرى فلا يمكنه القول بان صدور الفعل بالنظر الى الارادة والعلم الزائدين على الذات من الزائدين القديمين ايضا واجب وعدمه ممتنع كما يقول الحكيم فالوجوب بالاختيار ينافي الاختيار على تفسيره القادر كما تحقق الاختيار

كبعض

كبعض الكرامية والفرق بين هذا الايراد وما في الحاشية ان تقرير الحاشية ... اشهر وهو ... لان المتكلمين فسروا في المشهور القدرة بصحة الفعل والترك كما فسره الحكماء وهو يرجع الى التفسير الآخر ولا غبار عليه وليس في كلامهم معنى آخر للقدرة الا ما ذكره هذا الفاضل ولا غيره لكن المحشي حمل الايجاب ههنا على امتناع الانفكاك ليكون القدرة المقابلة محققة بالمليين فان كان المراد ان القدرة بذلك المعنى الذي اخذه المحشي في الوجوب بالاختيار اذ لو كان عين الذات فهو الايراد السابق بعينه وان كان امرا آخر فلا دلالة ولا حاجة لكون هذا الامر غير الايراد الذي غيره لا بدون البيان فالاولى ان يراد بهذا غير ان حدوث العالم لا يجتمع مع القول بالوجوب بسبب الارادة التي هي عين الذات فتأمل وقوله من الزائدين القديمين كانه اشارة الى ما اورده بعض المحشين على المحشي ان التقييد بعدم زيادة الارادة ليس بشيء اذ على تقدير زيادة الارادة ايضا يلزم الخلف والمذكور وفيه تأمل لانه على تقدير الزيادة والحدوث كما هو مذهب بعض المعتزلة والكرامية لا اشكال والقائلين بكونها زائدة قديمة انما هو الاشعري ولا لانه لا يقول بالوجوب فلا ايراد محقق في القائلين بالعينية كالحكماء المحشي وهو ظاهر والظاهر ان بعض المحققين فرع على ما ذكره ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار انه دفع لما تشنيع على الحكماء في القول بالايجاب اذ القول بالايجاب لا ينافي القدرة سواء كان الايجاب دائما او لا والانصاف حينئذ بعدم وقعه اذ لم يشنع احد على الحكماء من هذا الوجه وانما شنع من شنع لزعمه انهم قائلون بالايجاب بالمعنى الآخر الذي ذكرناه سابقا من كون فعله تعالى مجردا بايجابه من قبيل فعل الطبايع والتشنيع في موقعه لكن الكلام معهم في هذا الزعم هذا ثم قال ذلك المحقق والقدرة بالمعنى الذي ينبغي ان يكون مراد المتكلمين وهو صحة الفعل والترك لا مكان الوقوع فلا يجامع القول بالايجاب مطلقا سواء كان ذاتيا او لا فان الظاهر ان مرادهم بالقدرة صحة الفعل في وقت وتركه في ذلك الوقت اذ المراد بالترك في قولهم صحة الفعل والترك ما هو مقابل للفعل ووحدة الزمان معتبرة في التقابل فالمعتبر في الترك الذي يعرض في زمان الفعل هو المقابل للفعل لا الذي لعرض قبله بعدم بحسب الزمان فالفعل اذا وجب في وقت لم يمكنه ان يكون فاعلا بالاختيار فيه لعدم امكان وقوع الترك فيه فالقول بالاختيار بهذا المعنى ليس الا الاشعري فقط اذ عنده يجوز ان يقع بدل الفعل تركه لعدم قوله بالوجوب اصلا فعنده الفاعل مختار وان كان العالم قديما فعلى هذا يرجع الشارح الى الايجاب والاختيار على سواء حدوث العالم وقدمه

فالحق ان هذا النزاع لا ينبغي ان يكون الا بين الاشعري والحكيم فاحفظ هذا انتهى وفيه تامل فان مرادهم
بالصحة هو الصحة بالقياس الى الذات بدون اعتبار الارادة كما اشرنا اليه بقوله الا مكان الوقوع
على ما زعمه ثم بعد حمله على الامكان الوقوعي يجب حمله على الفعل والترك في آن واحد وان كان التكلف
حتى لا يلزم ما ذكره وكيف يحمل العبارة الواقعة في كلام المتكلمين قاطبة وبعض الفلاسفة ايضا على
ما لا يستقيم الا على مذهب الاشعري فلقد حق اذن ان يطرح ما امر بحفظه علف قف
قوله من التعلق بالمراد بعينه وقوع متعلقها ووجود مراده لا لذاته فيلزم حدوث التعلق كما هو
مذهب بعضهم اذ الارادة متعلقة عنده في الازل بحدوث الفعل في وقته الذي هو المراد
وهكذا افاده الفاضل المعاصر قوله اي زاد تحقيق ث فكأنه تعريض للشارح بان ما ذكره
كلام بحيث غير شاف لورود الاعتراض المذكور عليه والتحقيق الثابت عنده هو ما سيذكره
في آخر هذه الحاشية بقوله اقول فقد مرت الاشارة اليه وقد ثبت رالية في الحاشية السابقة
بقوله قلت اه قوله والا لزم امتناع علمه وح فيلزم التخلف ايضا كما ظهر مما سبق فتذكر قوله
قلت تخلف المعلول عن علته الى قوله فان قلت فعلى هذا علة الحوادث لا يكون موجودة الا في آن وجود
المعلول بعده اذ لو وجدت قبله ايضا لزم التخلف مع انه البتة وح فعلة تلك العلة
ايضا يجب ان يكون بعينها في ذلك الآن اذ لو وجدت قبله بالزمان يلزم التخلف وهلم
جرا في الآنات فيلزم اذن وجود العلل الغير المتناهية في الآن المفروض وهو المحذور
والقضية العقل كما يحكم باستحالة التخلف مع تخلل زمان كذلك يحكم باستحالة تحقق العلة في آن
والمعلول بعده بل يحكم بوجوب كون المعلول ايضا في ذلك الآن فيمتنع الاول ويجوز
الثاني لا وجه له قلت قد اشتبهت الامر على الناظر انهم لما تشبثوا بامر تدريجي الوجود غير قار الذات
كالحركة يكون ابتداء تحققها بالفرض ثم ويكون هو شرطا لوجود الحوادث ومعدا له بحيث
يكون آن انقضائه هو آن اول وجود الحوادث وكل قطعة فرض من ذلك الامر تتوقف
على قطعة اخرى سابقة عليها يكون معدا لها على ذلك الوجه فلا اشكال فان قلت
فعند وجود القطعة الاولى يجب وجود القطعة الثانية بتمامها قلت كل جزء فرض
من القطعة الثانية لعل وجود الجزء الذي قبله شرط لوجوده ومعد له فما لم يوجد الاول لم يوجد
فلم يلزم وجود القطعة الثانية بتمامها عند انقضاء القطعة الاولى فتدبر
فان قيل الممكن كما يحتاج الى علته في الحدوث كذلك يحتاج اليها في البقاء فكيف

يتقدم

يتقدم عليه قبل انه يحتاج في البقاء الى العلة المعدة الموجبة للازم جميع ما يتوقف عليه ابتداؤه وجوده فيتقدم
قوله لا يتخلف العلة التامة اه قال الفاضل المعاصر انت خبير بان مراد ذلك
التخلف انما يلزم على المتكلم القائل بان البارئ تعالى موجود قبل وجود العالم مع زمان موهوم
عديم البداية لا يكون فيه شيء من الممكنات والآخر قال بتعاليه عن الزمان وخروجه
بالجزئيات وعدم معقولية قبلية كما عليه المحققون منهم فكلا اشتهر وانت خبير بالجزئيات
بانه كلام من احدهما انه ليس قبل وجود العالم زمان لا موجود ولا موهوم فلا يلزم التخلف
وقد ظهر حاله في الشك على الكليات السابقة فتذكر وثانيهما انه حتى ليس زمانية والتخلف
انما يلزم لو تحقق اذا كانت العلة التامة موجودة في زمان موجود او موهوم لم يوجد
المعلول فيه وفيه بعد تسليم صحة كونه تعالى غير زماني انه على هذا يلزم جواز عدم الحوادث متقدمة اليوم
وان تحقق جميع ما يتوقف عليه وجوده لكونه تعالى غير زماني ومن التزم الا كلام له معه
فتفطن قوله بناء على انه لا يجوز الترجيح بلا مرجح قال الفاضل المعاصر الى ان
محالية تخلف العلة التامة عن المعلول ليست بالذات بل من حيث انه مستلزم
للترجيح بلا مرجح فلو ظهر انه غير مستلزم له او فرض جوازه كما يقول الاشعري لم يكن ذلك
محالا وهذا بخلاف تخلف المعلول عن العلة التامة اذ الظاهر انه لذاته مناقض لمفهومي
العلة وعليته ثم هذا الكلام منه كأنه تمهيد للجواب عن اصل الايراد انتهى وفيه
نظر لانا اولا فلان محالية تخلف العلة التامة عن المعلول ليست من حيث انه مستلزم
للترجيح بلا مرجح بل للترجيح بلا مرجح ولم يقل احد بجوازه وكأنه كان في عبارة المحشي في نسخته
الترجيح كما وقع في نسخة التي عندنا فتغفل ولا يخفى ان مثل هذه السهو شايع
عن النساخ وثانيا فلانه لا فرق بين تخلف المعلول عن العلة التامة وتخلف العلة
التامة عن المعلول فليس شيء منهما محالا ذاتيا نعم قد يطلق العلة التامة على ما يترتب
المعلول عليه بالفعل وح فتخلف المعلول عنه ممتنع لذاته لكن لا فرق ح ايضا بين تخلف
المعلول عن العلة التامة وتخلف العلة التامة عن المعلول الا بعبارة هذا اثم لا يخفى انه
لا يمكن ان لا يكون تخلف العلة التامة عن المعلول مستلزما للترجيح بلا مرجح وحديث
العلم بذلك لا يدل على جوازه بل انما يقتضي ان العلة ليست تامة بدون الوقت
والعبد تحقق الوقت لا تخلف فلا يلزم تخلف العلة التامة عن المعلول كما انه لزم التخلف

باطلاقيات ح

ولا يلزم من عدم امكان الترجيح بلا مرجح عدم جوازه في بعض

المذكور على وجه غير مستقيم ثم ذكره هذا الفاضل الظاهر من كلام المحشي فتأمل ثم انه قد اشرنا سابقا
الى انه يمكن نقل الكلام ثم في الوقت ويبقى الاشكال فتذكر فظهر ان هذا التحقيق ايضا مما ينبغي
ان يطرح خلف قاف **قوله** فانها لا ينافيان الا مذهب الحكماء لان عبارة الاول فلان
قوله بان يريد الفعل من غيره مقتضى قوله وح يجب الفعل يدل على الزيادة والحدوث وكلاهما
ظاهر ينافيان مذهب المص ولا الاشعري واما العبارة الثانية فلظاهر عدم مناسبتها
لمذهب المص اذ لفظ الانضمام يشعر بالزيادة والا عدم مناسبتها لمذهب الاشعري
فغير ظاهر والقول بان لفظ الاستجماع المعتبر بانضمام الارادة يشعر بالحدوث على ما ذكره
الفاضل المحشي محل تامل ويمكن ان يكون المراد ان مجموع العبارتين لا ينافيان الا
ذلك المذهب لان كلا منهما كذلك فافهم **قوله** بان يريد الفعل فيجب انما فقد
حذف لفظ الممتنع بما ذكروا هنا في قوله بالنظر الى ارادة الذات الناظر الى لعشيه
فانظر **قوله** فانه يدل على انه عنده قال بعض الافاضل ستعرف ان كلام المحشي لا يدل
على ما فهمه المحشي فانتظر وعلى تقدير تسليم انه يدل على عدم الزيادة لا يدل على انه يعتقد حدوث
الارادة عند المص فالمناقشة في العبارة المشعرة بالحدوث لازم البتة اشبه وعلى
دفع ما ذكره اخيرا بانه في بعض الحواشي من انه قد حكم المص في الامور العامة بانه لا قديم في الوجود
سوى الله تعالى فلو كانت الارادة زائدة على الذات عند المص على الغرض يكون حادثة عنده
البتة فتدبر **قوله** قال المص في شرح الاشارات كان الغرض من مثل هذا الكلام نقل المذاهب
ثم تحقيق ان مذهب المص ماذا فهم **قوله** المعتزلة الذي لا يقولون الاحوال الى من
المعاصر حصل عدم الاعتراف بتجدد امر بهم اذ الاشعري لا يقول تجدد التعلق ثم ان ر
على علة الفعل كما عن المراد وتخصيصه لقدر من الزمان عندهم لقوله مع قولهم اي وان حل ان
هؤلاء افترقوا فيها فبعضهم يقولون من كون بعض الاوقات اصلح او لعظ فيه منهم
يقولون بوجوب الاصلح عليه تعالى كالمص على ما صرح به اخر هذا المقصد دون اخرى
كالبشرية وغيره من القدماء كما نقل المحقق يقول مؤدى قول الادح من الاول
والثاني واحد اي على ان المراد بالامتناع الامتناع بالغير اذ وجود العالم في الازل
غير ممتنع بالذات وكذا الاختيار الفاعل فيه من حيث هو فاعل والالم يكن
الحدوث دليل القدرة ولما احتيج الى الارادة المخصصة وتامل انتهى

غير شرح الاشارات وبعضهم
يقول من امتناع الصدور قبل ذلك
الوقت كالمص الكعبي ثم المحقق
يقول

فلا يذهب

ولا يذهب عليك انه خلط بين وجوب الاصلح بالمعنى المراد فيما سيجيء الخ هذا المقصد ان يلزم ذكره
عقلا وبين الوجوب الذي هو المراد ههنا وبهذا يمتنع عدمه اما ما سبق نقله من شرح الاشارات
من ان هؤلاء يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب المراد منه المعنى الثاني كما لا يخفى
وبالجملة لا ارتباط لوجوب الاصلح بالمعنى الذي سيجيء بهذا المقام اصلا وهو ظاهر فلعل في توجيه
كلام المحشي ان يكون مراده بالحكم بوجوب الاصلح هو الحكم بوجوبه بمعنى كونه ممتنع العدم بناء
على الاصل ان الشيء ما لم يجب لم يوجد فالمراد انه ان لم يحكم بوجوب الاصلح بذلك
المعنى كما هو ما نقل عن المص وهو تحقق ان مؤدى العبارتين مختلف اذ هؤلاء يقولون
الصدور في ذلك الوقت على سبيل الاولوية وهؤلاء على سبيل الوجوب والا ان حكم
بوجوبه كما هو مختار المص حيث يعتقد ان الشيء ما لم يجب لم يوجد كما اشار اليه
المحشي الصفوي في الحاشية السابقة فمؤدى العبارتين واحد بناء على ان المراد بالامتناع
الامتناع بالغير اذ من قال بامتناع الصدور في غير ذلك الوقت قال بوجوب صدوره
في ذلك الوقت ولم يقل بالاولوية هذا لكن الظاهر انه ليس مراد المص بالامتناع الامتناع
بالغير بل الامتناع لذات الوقت كما يشير اليه كلامه فيما سبق حيث قال وفرقة
قالوا تخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت
ممتنعا فيحمل كلامه ههنا على ان بعضهم تمسكوا بكون بعض الاوقات اصلح للصدور ومن
يكتفي فيه بالاولوية يقول بصدوره فيه ومن يوجب الوجوب يقول به وبعضهم يقولون
ان الصدور الفعل في غير ذلك الوقت ممتنع لذات الوقت اذ لا وقت قبل ذلك الوقت ومع
لا مجال لتوهم رجوع العبارتين الى واحد كما لا يخفى ولا يخفى ان كلام المص في كتب الجواهر موافق
الطريقة الثانية لكن كانها ليست مما يعتمد عليه ولا يتطرق الحكم اليه كما يظهر لمن له
مع الاطلاع بما تلونا عليك في الكلمات السابقة فتامل وكذا الطريقة الاولى لا يمكن
سلوكه الا بالتزام نفي علمه تعالى بالشيء قبل كما هو مراد احذركم **قوله** وليعلم ان مختار المص
الى اخره هذا لا يوافق ظواهر ما ورد عن الرسل في العلم عليهم السلام من ان المشية محدثة
وان علم الله غير المشية بتعلقها وان المريد لا يكون الا المراد معه لم يزل الله عالما
قادرا ثم اراد الى غير ذلك من الاخبار اللهم الا ان يكون المراد بالمشية تعلقها او التوجه
منه ان يكون المراد بالارادة في حقه تعالى هو احداثه على ما ورد عن العالم عليه السلام ان

الارادة من الله سبحانه لا غير ذلك وحكم منافاة والعلم عندهم اهل الذكر عليهم السلم والانما ذكره الفاضل
المعاصر من حدوث الارادة الاجمالية والتفصيلية كالعلم وكون القديمة هي الاولى وهي الارادة
المتعلقة بمطلق الفعل في ايجاد العالم جملة اي دفعة هي المتعلقة بخصوصيات الجزئيات المتغيرة
المتبدلة من افعاليه […] فمرجع […] الحصول بعد التامل […] فساد القول بالاجمال
والتفصيل في علمه تعالى ايضا والحكم بوجوب علمه تعالى على التفصيل في الازل والله يعلم قال الشارح
الدليل الثاني اه لا خفاء في كون هذا الدليل […] نفي القدرة بالمعنى المشهور لا بما ذكره
المحشر والشارح لاختصاصهما بقدرة الباري تعالى […] في قدرة العبد ايضا كما لا يخفى ثم الظاهر
ان هذا الدليل انما ينتهض على من قال ان نسبة القدرة الى الطرفين سواء كالقدماء والمعتزلة والاشاعرة
القائلون بتعلقها بالطرف الواقع فقط […] كما افاده الفاضل المعاصر قوله يمكن الجواب اه قال الفاضل
المعاصر هذا اذا كان بناء الشبهة على الوجوب السابق الذي يحصل بالارادة واما لو كان بناؤها
على الوجوب اللاحق المعبر بالضرورة بشرط المحمول كما هو في الشرح فلا […] تقرير
الجواب بان وجوب وجود المعلول بالنظر الى الوجود لا ينافي الامكان بالنظر الى الفاعل […] هذا
كله لو اريد بالشبهة نفي القدرة المطلقة ولو كان الغرض الايراد على […] من القدرة
المتعلقة بالطرفين سواء كما قال في كتب الاغراض والتعلق بالطرفين وبتقدم الفعل […] جواب المص
الشارح فتفكر انتهى واقول […] الشبهة لا تنهض على نفي القدرة المطلقة كما اعترف به هو نفسه
فلا حاجة الى ما ذكره المحشر وانما يحتاج اليه من قال بالقدرة المتعلقة بالطرفين فقوله هذا
لو اريد بالشبهة نفي القدرة المطلقة ليس على ما ينبغي ثم ما ذكره من استقامة جواب المص
[…] كون الغرض نفي القدرة المتعلقة بالطرفين محل تامل فتفكر قوله مع اختيار كل من شقي الترديد
قال بعض المحققين لا يخفى ان جواب المص ايضا جواب على كل من شقي الترديد الا انه ذكر الجواب
على احد الشقين وترك الاخر […] عليه فان حاصله ان القدرة لا قدرة على الوجود ولا قدرة
على العدم فان كانت قدرته على الوجود بمعنى انه متحققة ~~في حال الوجود~~ حال العدم لكنها
عبارة عن التمكن من الوجود في ثاني الحال وان كانت قدرته على العدم بمعنى انها متحققة حال
الوجود لكنها عبارة عن التمكن من العدم في ثاني الحال […] القدرة بالنسبة الى الطرفين مع التمكن
لتحققها الا في مرتبة الذات لا في حال من الاحوال اذ لا يمكن تحقق حال تكون
خالية عن كلا طرفي وجود الممكن وعدمه ليتصور تحقق القدرة بالنسبة اليهما معا هناك
فتدبر

فتدبر اشهر وفيه تامل اذ لا شك ان مراد المص من القدرة هي القدرة المتعلقة بالطرفين لا المتعلقة
باحد الطرفين اذ هو لا يقول به ولا يتم […] في الجواب […] ما ذكره كما […] ولا شك ايضا
انه يجب ان يكون التمكن من كل منهما في زمان واحد لا ان يكون التمكن من الوجود في زمان ومن
العدم في زمان اخر كما زعمه السيد المحشر وشنع عليه هذا المحقق ايضا […] فيجب حمل كلامه
على انه لا يصدق عليه في حال العدم انه قادر على كلا طرفي الفعل في الاستقبال لا على الوجود فقط
وكذا في حال الوجود يكون قادرا على كلا طرفي الفعل في الاستقبال لا على العدم فقط لا ان المص
احال هذا الشق على المقايسة ولو حمل قوله مع العدم على لزوم القدرة فلم يحتج الى هذه العناية كما لا يخفى
وما ذكره من انه لا يمكن تحقق حال يكون خالية عن كلا الطرفين اه يرد عليه ان الامر في كل
حال كذلك لكن قبله يمكن تحقق كل من الفعل والترك فيه والكلام ليس الا فيه نعم يرد عليه
ما اورده المحشر من انه يحتاج الى الجواب المذكور فيطول […] وهذا المحقق معترف
بوروده وهذا الايراد فتفكر قوله ولنعلم ان المتكلمين الخ قال الفاضل المعاصر هذا البحث
وان سبق مشروحا في مبحث القدرة من الاعراض لكن المحقق ذكره هنا تمهيدا وتوطئة لما
يأتي […] رد قول الاشعري ان القدرة على الفعل لا تتحقق قبل الفعل على ما يجيء في اخر هذه […]
[…] بجعل عبارة المتن رد القول الاشعري المشهور المذكور سابقا لا يحتاج الى اعادة
هذا التفصيل بهنا فالاولى ان […] هذا التفصيل بهنا لبيان تحقيق المذهب
الثالث وان عبارة المتن […] عن الحمل عليه فافهم قوله اي القدرة اي دفعة […] كلام
المص سابقا ان النزاع في مطلق القدرة حيث استدل على كونها القدرة متقدمة بدليل
[…] وهو انه لولاه لزم احد المحالين يعني قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى لكن الشارح
اجاب عنه بتخصيص النزاع بالقدرة اي دفعة فكانه […] دليل لكلامهم وتعصب عن جانبهم
اذ اكثر الاشاعرة لم يحكموا في قدرة الله تعالى بشيء بهذا وقال الفاضل المعاصر ان النزاع كما يظهر من
عبارة الشارح في المقاصد وغيره في القدرة المتعلقة وتعلق القدرة الازلية حادث عند الاشعرية
فيمكنهم تسليم الثاني […] لكن قال الشارح في المواقف […] القدرة مع انتفاء التعلق
مما يأباه البديهة انتهى […] انه لو كان المراد بالقدرة المتعلقة فهو ظاهر
ولا تعقل نسبة القول بكونها متقدمة على الفعل الى المعتزلة بل يجب ان يحمل النزاع
على اللفظ وكذا لا وجه لدعوى البداهة التي نقلها من شرح المواقف كما لا يخفى ولو كان المراد

معنى آخر في انه يظهر حقيقة الامر بعد بيانه وقد يتوهم انه لو كان النزاع في القدرة الحادثة على ما زعمه المحشي فمن
كلام المصنف قبله وبعين وجه قول الفاضل ههنا على هذه المسئلة رواية الاشعري كما سيذكره
المحشي مما لا وجه له كما افاده بعض الفضلاء **قوله** قبله او معه الخ قال الفاضل المعاصر في
ذلك النزاع النزاع في ان القدرة الموجودة هل يتعلق بالطرفين ام لا فمن قال بتقدمها يقول
بتعلقها بالطرفين وبالعكس اشهر وهذا مما استفاده من كلام الشارح في مبحث الاعراض وفيه
تامل لان من قال بوجودها مع الفعل يمكنه ان يقول بتعلقها بالطرفين بمعنى ان كلا من
الطرفين بالنظر الى ذات القادر من حيث هو قادر ولو وجب احدهما بسبب اختياره
نعم لا يمكن ان يقول بتعلقها بالطرفين بمعنى حصول الطرفين بها بالفعل وهذا مما لا يمكن القول بها
مع تقدم القدرة ايضا وهو ظاهر ويمكن ان يقال المراد ان منشأ النزاع ذلك ويبقى ههنا كلام
فلعل له وجها فتأمل **قوله** لكنه غير واقع بالاتفاق ثم نسب الاشعرية من ذهب الى
وقوعه ايضا وهو احد قولي ابي الحسن الاشعري كما يظهر مما علقناه على شرح المختصر
قوله والثاني منهما ان القدرة الخ قال الفاضل المعاصر هذا التوجيه ذكره الشارح
لقول المصنف والشافعي ومن اشار الطانه لا يناسب مذهبه من حاجة المفتقر حال البقاء وقضيته
ينبغي علة الموجبة كونها مثل استعداد القابل اول المسئلة وجعل الدليل مبنيا على قول
من قال بعدم الحاجة بعد الحدوث مع بعده لا يفيد اذ النزاع في حال الوجود مطلقا الخ فهو لا يخفى
عليك انه لا ربط لحديث البقاء ههنا اذ النزاع في حال الوجود اي الحدوث ولئن
سلم انه في حال الوجود مطلقا كما ذكره فتوجيه النقض لما اورده بل لا يرد على هذا الدليل
غير غيره اورده المحشي هذا ثم قال فيتمم توجيهه بان وجوب كونها مع الفعل يشبه في
مفهومها ومعناها الذي هو التمكن من الفعل والترك المقتضي لصحة تعلق القدرة المتعلقة
بالفعل من حيث هي قدرة عليه بالترك ايضا الموجبة لامكان كونها في اي آن
وحده ومع هذا التوجيه يكون دليلا على مختاره مع كلام النزاع اجمالا فتأمل انتهى وقد ظهر حاله
بما ذكرنا في الحاشية السابقة فتأمل **قوله** تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في
ثاني الحال والقدرة انما يحتاج اليها حين الفعل لا حين التكليف ثم انه اعترض عليه
بعض الفضلاء بان هذا الالتزام ان تحير المكلف ليس ثابتا قبل الفعل وهو حاصل
الكفر فلا شك في بطلانه اذ قد ثبت ان الكافر في كل آن مكلف متحيرا بالاسلام بدلالة

في هذا الآن وبالجملة بيان غيره ان الآن الاخر اشهد الى الفعل فيه مع احتمال الكفر يرد ههنا نفي الاخر وهو
ان استمر للكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان فلا يكون هو مكلفا به ايضا فما نقل العقاب
رب فالحق في الجواب هو ما ذكره المحشي بقوله ويمكن دفع هذا الايراد الى آخره هذا وما
قرره ظهر انه لو اكتفى المعترض بشق الاول من الترديد الذي ذكره لكفى ولو اعرض عنه اعتراض
لما اورد المحشي فافهم ويمكن ان يورد ايضا على هذا الجواب بانه يلزم ان لا يكون الكافر
مكلفا بالاسلام في اول زمان بلوغه والتزامه مشكل اذ التكليف على هذا يتعين
بايقاع الفعل في ثاني الحال فيه في اول زمان البلوغ لا يكون مكلفا بالاسلام فيه بل في ثاني
الحال ولا تكليف قبل البلوغ حتى يكون تكليفا به بالاسلام في اول زمان البلوغ اللهم
الا ان لا يسلم ذلك ويقال ان قبل البلوغ يجوز مثل هذا التكليف نعم لا يجوز التكليف
التنجيزي فيتدبر ويمكن ان يقال ان بعد استيعاب زمان عدم البلوغ لا يمكن فرض ان اخر متصل
بل كل آن يفرض بعده فقبله وبين الآن المفروض زمان فيقول كل آن فرض في زمان
البلوغ وقع التكليف فيه بايقاع الاسلام بعده فلم يتحقق آن لم يكن مكلفا بالاسلام
فيه نعم لو كان لزمان البلوغ آن اول لزم ان لا يكون مكلفا بالاسلام فيه وليس فليس فالمراد
باول زمان البلوغ ان كان هو الآن الحد المشترك بين زمان البلوغ وعدمه ففيه انه لا اسلام
فيه اصلا وان كان هو اول آن يكون الاسلام فيه فليس آن كذلك وان كان هو قطعة
من الزمان التي في ابتداء البلوغ او الآنات المفروضة فيها فنقول انه قد تحقق
التكليف بالاسلام فيها على ما ذكرنا من ان التكليف بالاسلام في كل جزء وقع سابقا
عليه فتأمل **قوله** ويمكن دفع هذا الايراد الخ توضيحه انه يكفي في كون الفعل مقدورا
عند الاشعري حصول حيثية لتعلق القدرة به اي كونه بحيث اذا حصل وقع مقارنا للقدرة
ولا شك في تحقق هذا المعنى حال العدم ولم يعتبر المقدورية بالفعل حتى يرد الاشكال
ولا يخفى ان هذا جواب حسن وما اورده بعض الافاضل المحشين مما لا يتمشى للايراد لم
يتغير الجواب اذ لا حاجة الى التزام ان التكليف وقع في الحال بايقاع الفعل في ثاني
الحال اذ يصح التكليف بايقاع الفعل في الحال ايضا اذ في زمان العدم يكون الفعل مقدورا
بالمعنى المذكور اذ لو كان فعله في هذا الزمان لوقع الفعل مقارنا للقدرة والحاصل
ان في زمان العدم كان الفعل ممكنا وليس المقدورية المذكورة الا هذا الامكان نعم

بشرط العدم ليس بممكن ولا كلام فيه فتدبر وانما قوله على انه مبني على ما في الحواشي من جواب باختيار
الشق الثاني والفاضل المعاصر قال في بيان هذا الجواب لا نسلم ان شرط تعلق التكليف
بالفعل المقدورية بالفعل حتى يتاتى المنافاة وكيف يتعذب التأخير بل هو المقدور يترتب على
تقدير الاطاعة وفي وقتها ملومات على الكفر كان الايمان مقدورا له كذلك وهو مكلف
على آن موته ولو آمن كان التكليف بالايمان على اول حدوثه وفعليه مقدوريته على انه
يمكن استمراره في حال الايمان ايضا ولا منافاة فيه بناء على جواز تحصيل الحاصل بمعنى
ذلك التحصيل وجواز التكليف به ثم قال اقول على ما قررت قوله على انه ليس
جوابا باختيار الشق الثاني محذوف بتقدير تبديل الكفر بالايمان كما قد علم لطرح مع
ان الانسب ان قول المورد ان استمر فكذا وان تبدل فكذا استرديد وتقسيم للحكم
الواقع لا استيفاء رد ولا حتى يتوجه الجواب باختيار احد الشقين انتهى ولا يخفى ان ما ذكره
في توجيه كلام المحشي حسن لكن قوله مع ان الانسب الى كما ترى فتامل قوله لانا نقول الله تعالى
انما يكون الى لا يذهب عليك ان هذا يدل على ان مراد المحشي من القدرة هو ما نقله
من الفاضل المعاصر لا انه يكون جوابا ثانيا باختيار ان التكليف انما هو في حال الفعل وليس
تحصيل الحاصل المحال اذ في يكون حدوث التكليف وقت الفعل لا قبله فلا يضع الى ان الاعتقاد
انما هو فائدة الحدوث لا الاستمرار فافهم قوله فالحق ان النزاع المذكور لفظي هذا هو الحق
الذي لا محيد عنه وقد جعل بعض الافاضل النزاع معنويا فاختار الشق الاول وقال انه على مذهب
الاشاعرة القائلين بان تعلق ارادة الله تعالى بفعل العبد علة لصدوره عنه بمعنى انه مكسوب
للعبد لا يكون قادرا قبل الفعل وعند المعتزلة القائلين بان العبد فاعل بالذي له قبل انضمام
الارادة مع سائر الشرائط يكون قادرا بمعنى انه لو اراد احد طرفي المقدور مع سائر الشرائط
صدر عنه الفعل فهو قبل الفعل قادر سواء صدر عنه الفعل او لم يصدر انتهى وفيه بعد على انه
يمكن المناقشة فيه بان القدرة الكاملة لم لا يكون ثبوتها للعبد قبل الفعل وان دليل
على وجوب تغييرها له هذا وقريب مما نقلناه ذكره الفاضل المعاصر ايضا في جعل
النزاع معنويا وفيه ما فيه وقد جعل بعض المحققين ايضا بناء هذا الخلاف على الخلاف
في كون افعال العباد بقدرتهم ام لا لكن جعل التقدم والمعية على الذاتي لا الزماني وقول
الاشعري ان القدرة مع الفعل ان معه بالذات كمعلول مع علة واحدة وقول المعتزلة انها

قبله

٤٠

قبله اي قبله بالذات كتقدم العلة على المعلول وهذا ابعد مما لا يخفى قوله كان متحققا قبل الفعل
لكون ايضا تعلقها بالطرفين على السواء قوله والكتب وكثر الكتب على انطباق على مذهب
الاشعري فاندفع ما اورده بعض المحققين من ان جميع هذه الشقوق انما هي على مذهب
المعتزلة القائلين بتاثير قدرة العباد دون مذهب الاشعري فانهم لا يقولون
بتاثير قدرتهم في افعالهم فلا يمكن قدرتهم مبدأ للتاثير اصلا فتامل قوله ثم يتحقق الى
مع الفعل والا لزم التخلف الى اذ لم يكن متعلقا الا بالطرف الواقع وهو ظاهر واعلم
انه قد روى ثقة الاسلام ره في الكافي روايتين عن ابي عبد الله عم فيهما ان العباد
مستطيعون للفعل وقت الفعل مع الفعل اذا فعلوا ذلك الفعل وانه ليس للعبد
من الاستطاعة فيهما على ما ذكره المحشي من العلة المستجمعة لجميع شرائط التاثير فلا اشكال
هذا مع ما فيهما من الضعف ضعف السند ومعارضتهما بما رواه الصدوق في كتاب
التوحيد بسند صحيح عن الصادق عم انه قال لا يكون من العبد قبض ولا بسط الا باستطاعة
متقدمة للقبض والبسط ولسند اخر صحيح ايضا عنه عم انه قال لا يكون العبد فاعلا
ولا متحركا الا والاستطاعة معه من الله عز وجل وانما وقع التكليف من الله تبارك وتعالى
بعد الاستطاعة ولا يكون مكلفا للفعل الا مستطيعا الى غير ذلك من الاخبار
وبالجملة ما ذكره المحشي وجه حسن للجمع بين هذه الاخبار والله تعالى ورسوله واهل
الذكر عليهم السلام اعلم قوله والضد كان الله الدليل الثاني الى يمكن ان يكون
مراد المستدل ان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها في الجملة وعند حصول الفعل
لا حاجة اليها فلو لم تتقدم على الفعل لم تكن حاجة اليها اصلا فيجوز تحققها وقت
الفعل ايضا لكن لم يكن حاجة اليها لا انه يلزمها كونها محتاجا اليها في جميع اوقات
حصولها حتى يلزم من عدم الاحتياج اليها وقت الفعل عدم حصولها فيه فتامل
قوله والا فاقول ويمكن احتجاج الى يعني ان اختيار القسم في جواب الايراد
بهذا التقرير ان القدرة على الاستقبال مع العدم في الحال ليس غير اعتقاده
انه محال حصول الشيء لا بقدرة عليه والا لكان ينبغي ان يذكر ايضا في الجواب انه
لا امتناع في اجتماع القدرة على الشيء معه كما ذكره المحشي سابقا فافهم وعدم ... قوله

يمكن لهذا التوجيه كأنه باعتبار أن حكمه بالإمكان مشعر بإمكان تحقق القدرة على كونه آخر
أيضا لما ذكر أن الاجتماعه مع الوجود والا لكان إن أراد أن يقول والقدرة على المستقبل
يكون مع العدم في الحال بلا إلجاء الإمكان ولا يخفى ما فيه إذ الظاهر كما يحكم به الوجدان
أن لفظ الإمكان ههنا مقابل لما ذكره المستدل أنه لا يمكن اجتماع القدرة
لا مع الوجود ولا مع العدم فيرد ثم بأنه يمكن اجتماع القدرة مع العدم بهذا النحو ولا اعتبار
فيه أصلا بإمكان تحقق القدرة على كونه آخر فتدبر وقال بعض الأفاضل إن أراد بإعادة
قوله ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال لأن هذا مشعر بأن الخصم
قائل بالقدرة بوجه من الوجوه ولكن لا يقول بأنها تجتمع مع العدم وحاصل أن القائل
المذكور ينفي القدرة رأسا فتأمل فلا يتكلف بعده وضعفه قوله والأولى توجيهه آخر
هذا يحتمل وجوها أحدها أن يجعل جوابا لقول الأشعري أن القدرة أي ذات غير مانعة
المحض لا تتحقق قبل الفعل مع العدم لأن في وقت العدم تحقق شرائط التأثير
في العدم فلا قدرة على الوجود ثم فالقدرة على الوجود لا تكون إلا حين الوجود وكذا الحال
في القدرة على العدم فأجاب بأن القدرة على الفعل المستقبل متحققة في الحال
وهذا لا ينافي تحقق شرائط التأثير في العدم في الحال نعم لو تحقق شرائط التأثير في العدم
في الاستقبال لما تحقق القدرة عليه فهذا رد على الأشعري أن القدرة لا تتحقق قبل
الفعل لا على من أنكر القدرة مطلقا وح يلائم لفظ الإمكان ولا يخفى أنه يتوجه على هذا
ما قلناه نقلا عن الفاضل من أنه لا وجه لإيراد هذا في بحث قدرة الله تعالى وثانيها أن
يجعل هذا جوابا لمن أبطل تحقق القدرة قبل الفعل مطلقا بعين ما ذكر من التوجيه الأول وتوجيه
قول المحشي فهذا رد على الأشعري على أنه يظهر منه أن أراد قول الأشعري أيضا لا أنه يكون
ردا على الأشعري فقط وح فالتقدير ما ذكر لكنه يرد على الوجهين أنه لا وجه لإعادة هذا
مع سبقه في بحث الأعراض وثالثها أن يجعل أن هذا جواب لمن أنكر القدرة الأزلية
بناء على ما تقرر عند الأشاعرة أن القدرة لا تكون قبل الفعل فأجاب المصنف
برد مذهب الأشعري كما سبق منه في بحث الأعراض حتى يبطل متمسك هذا
المنكر وح يندفع ما ذكر من الوجهين كما لا يخفى لكن في عبارة المصنف نوع تبعيد بتوجيه الشارح

كما لا يخفى

كما لا يخفى على من له دربة بأساليب الكلام هذا والأوجه أن يكون جوابا أيضا لمن أنكر القدرة
الأزلية لكن لا يكون مبنيا على ما تقرر أن القدرة لا تكون قبل الفعل بل ينكرها مستدلا يكون
عليه بما ذكرنا من أن في وقت العدم تحقق شرائط التأثير أي فأجاب عنه المصنف
برد هذا الاستدلال على ما ذكرته وهذا أقرب الوجوه فتدبر وقال بعض الأفاضل
في الأولى أن يقال أن كلام المصنف ههنا رد على الأشعري الذي يقول بأن القدرة الحادثة
لا تجتمع مع عدم الفعل أي في زمان عدمه بل توجد مع الفعل ومنشأ هذا القول
أن العدم لا يجوز أن يكون متعلقا للقدرة لأنه أزلي والأزلي لا يكون مقدورا
وأيضا يكون نفيا محضا والمنفي لا يقبل التأثير فأجاب المصنف بأنه يمكن اجتماع القدرة مع
العدم بأن يتعلق في زمان عدم الفعل بإيجاده في الزمان المستقبل فلا محذور ولا يلزم من هذا
كون العدم أثر القدرة انتهى وما جعله منشأ لقول الأشعري لم يتمسك به أحد
منهم بل لهم أدلة أخرى كما سبق في الأعراض وأيضا الظاهر أنهم لم يخصصوا
قولهم بأن القدرة مع الفعل بالفعل بل غرضهم أن القدرة على الفعل
مع الفعل وعلى الترك مع الترك ولا يعقل تقدم القدرة على شيء عليه نعم كون
العدم مقدورا أم لا نزاع آخر بينهم وبين المعتزلة ولا دخل له بهذا
النزاع هذا ثم يرد على ما ذكره ما أوردنا من الإيراد على الوجه الأول فتأمل
قوله الشارح لأن نسبة القدرة إلى الطرفين على السواء هذا إنما بناء على مذهب
المصنف والمعتزلة أو يكون المراد بالقدرة القدرة المطلقة ولا نزاع فيه بل النزاع
إنما هو في أن القدرة الواحدة بالشخص هل تتعلق بالطرفين أم القدرة على الفعل
غير القدرة على الترك بالشخص وح فمستقيم هذا على المذهبين كما
أفاده الفاضل المعاصر قوله ولا شيء من الأزلي بأثر للقادر كما هو المشهور
بين المتكلمين وقد سبق في بحث الأمور العامة فيكون إلزاما عليهم و
لا ينتهض على غيرهم ممن لا يقول بها وهو محقق هذا وقد أشرنا نقلا أن هذا
الدليل أيضا إنما يدل على نفي القدرة بالمعنى المشهور وأنه لا يخص أيضا
بقدرته تعالى ثم هذا ذكر ولو حمله على أن الأزلي لا يكون أثرا للقادر

بالقدرة المتنازع فيها الملزومة لحدوث الفعل اي امتناع انفكاك الفاعل
عن كل من الفعل والترك كما زعمه المحشي فقط الف[illegible] واذا العدم الازلي لا يمكن ارتفاعه
قطعا وما قالوا من ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه انما هو في الموجودات
وهو ظ ويمكن ان يقال عدم صلاحية الازلي لتعلق القدرة بوجه اخر وهو
انه لو كان اثرا لها لزم تحصيل الحاصل لكونه حاصلا قبل تاثير القدرة
والمحشي لا يحمله على هذا الوجه كما سنشير اليه وما في بعض الحواشي من ان
هذا خلاف الظاهر اذ لم يلغوا ذكر الازلية في الاستدلال محل تامل
اذ لا بد فيه من بيان تحقق العدم قبل تاثير القدرة وح فذكر الازلية
لبيان ذلك فافهم ويرد على هذا الوجه انه لا يجري الا في القدرة
الحادثة دون القديمة التي هي الموصوفة ههنا اذ العدم ليس متحققا قبلها فتدبر
والاولى ما ذكره بعض الفضلاء من انه يدل على ان الجواهر الحادثة لا يكون مقدورا
له تع اذ عدمها ازلي فيلزم ان عدمها وان كان ازليا
يمكن كان لقدرته تع وكان هذا كافيا لكون الشيء مقدورا
فتامل قوله قد يشار الى ان ليس الحمل كان هذا كلام الشيخ
ان هذا اشارة الى الجواب عن كلا الدليلين والحال انه لا ينطبق
لا ينطبق الا على الجواب عن الثاني فاشار المحشي الى توجيهه
بحيث يكون الاشارة الى جواب الاول ايضا وخلاصته
ان الطرف المقابل للفعل الشيء الذي هو احد طرفي القدرة
هو عدم فعل ذلك الشيء لا الفعل عدمه وعدم الفعل
ليس فعل العدم وتحقق العدم قبل القدرة ~~[illegible]~~ الجواب
انما ينافي فعل العدم الا لزم تحصيل اي مجهول لا لعدم الفعل اذ
هو مقدور لان للقادر ان لا يفعل فيستمر العدم وان
يفعل فلا يستمر وح فصح جعل عبارة المص اشارة الى

جواب

جواب هذا الدليل ايضا لكن هذا كما اشرنا اليه انما
يستقيم اذا وجه عدم كون الازلي مقدورا بالوجه
الاخير الذي ذكرنا دون الوجهين الاولين هذا
وقال الفاضل المعاصر فان قيل عدم الفعل ايضا
لا يسبقه شيء ولا وجود له فلا اثر مقدورا فلا يكون
مقدورا قال قلنا عدم الفعل مما من شانه ان
يكون فاعلا لا بد له من سبب ويمكن ان
يكون سببه ارادة ذلك الفاعل له او عدم ارادته
للفعل فيكون مقدورا ولا يخفى ما فيه انتهى وفيه
بحث اما اولا فلان مراد المعترض انه اذا كان
عدم الفعل ايضا متحققا دائما كالعدم فلا يمكن تعلق
القدرة به لكونه حاصلا قبله وثانيا ان ما ذكره
في الجواب ليس في مقابلة ذلك وثالثا فلان
مثل ما ذكره يجري في العدم ايضا اذ نقول عدم الشيء
الذي من شانه الوجود لا بد له من سبب الخ
فالعدول عن العدم الى عدم الفعل لا وجه له
فتامل فالحق في الجواب ان يقال انه ليس الغرض
العدول عن العدم الى عدم الفعل بل المراد انه لا يتعلق
القدرة بفعل العدم حتى يلزم ان تحققه قبلها ينافي ذلك
بل انه يتعلق بعدم الفعل وابقاء العدم لكن له فالعدم
مقدور باعتبار الابقاء والاستمرار وبالجملة المراد
بعدم الفعل هو ابقاء العدم لا يكون مستمرا
وهو مقدور على ما هو المشهور في جواب

عن هذا الدليل ان العدم مقدور باعتبار استمراره
لانه فرق بين عدم الفعل و فعل العدم
في امكان تعلق القدرة باحدهما دون
الاخر فتامل قوله وتحقق العدم قبل القدرة
اه قد عرفت ان هذا في القدرة الحادثة
واما في القديمة فلا لان الدائم يحدث
بتعلقها ولم يجعل العدم الازلي مستندا اليها
ثم يجري في تعلق القدرة القديمة ايضا
باحداث شيء فتامل قوله وايضا يكفي في كون
اه هذا اشارة الى وجه تطبيق العبارة على
الجواب عن الدليل الثاني و توضيحه ما ذكره
الفاضل المحشي من انه لا نزاع في ان
عدم المعلول يكون تابعا لعدم العلة فعدم
الفعل يمكن ان يكون تابعا لعدم
المشية و هذا كاف في القدرة كما
قالوا في تفسيرها وان لم يشأ لم يفعل
ولا يحتاج الى ان يكون العدم معلولا للقدرة
ومعلولا للارادة حتى يتوجه ان النفي لا يصلح لان
يكون متعلقا اذ متعلق القدرة ليس فعل العدم
بل عدم الفعل وعدم الفعل ليس فعل العدم اشبه
و هذا اخر ما وصل الينا من حاشية هذا الفاضل دام فضله والله الموفق

قوله انه

قوله انه اي قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات اعلم ان ههنا احتمالات الاول ان يكون المراد
ان قدرة الله تعالى شاملة لجميع الموجودات اي جميعها مستندة الى قدرة الله تعالى الثاني ان يكون المراد
ان كل ممكن مقدور له اي انه تعالى يقدر على ايجاده سواء كان بلا واسطة او بواسطة الثالث ان يكون
المراد انه تعالى يقدر على ايجاد كل ممكن بلا واسطة مثلا يقدر على ايجاد حركة زيد بلا توسط زيد والغرض
المهم في هذا المبحث هو المعنى الثالث لو نزل عنه فالثاني دون الاول وان كان ما نقل
عن المخالفين في هذا المقام يلايم ذلك كما ترى وذلك لان من المهمات العظيمة للمتكلم ان يبين
انه تعالى قادر على ايجاد كل واحد من الممكنات المعدومة ويبطل احتمال ان يكون عدمها مستندا الى
[illegible] لما يجب ولم يبين ذلك الا في هذا المبحث والقسم بعد اثبات التوحيد وحدوث
العالم يثبت المعنى الاول بلا تجشم دليل اخر [illegible] وح نقول اثبات هذين المعنيين بالدليل العقلي
مما لا يكاد يتم بل المعتمد هو السمعية من الآيات والروايات الواردة في هذا الباب البالغة حدا
يقطع دابر الشك والارتياب والله الموفق للصواب ولا يذهب عليك ان الدليل الذي اورده الشارح
لو تم لاشتمل على اثبات جميع المطالب المذكورة لكنه ليس بتام لما اورد بشر من الوجهين ولما افاد
ايضا بعض الفضلاء من انه لا خصوصية لهذا الدليل بعموم قدرة الله تعالى بل لو تم لدل على عموم قدرة كل احد
اذ الامكان الذاتي يكون نسبته الى كل الفاعلين على السواء فلو كان كافيا كان كافيا بالنسبة الى كل
احد وليس في الدليل ما يفيد خصوصية العموم بالواجب وحينئذ قوله لا خفاء في ان امكان الصدور اه قال بعض
المحققين تقرير هذا الدليل على ما ذكره ان يقال كل مقدور له امكان الصدور عن الغير بالارادة
وكل ما له امكان الصدور عن الغير بالارادة له امكان الصدور عن الغير مطلقا ينتج ان كل مقدور له امكان
الصدور عن الغير مطلقا ثم نقول كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا وكل ما له امكان الصدور
عن الغير مطلقا له امكان الصدور عن الواجب بالارادة سواء كان بواسطة او بغيرها لوجوب انتهاء
جميع الاشياء الى الواجب ينتج كل مقدور له امكان الصدور عن الواجب بالارادة ويمكن ان يقال
في كل مقدور له امكان الصدور عن الغير مطلقا بالضرورة وكل ما له امكان الصدور عن الغير بالارادة
له امكان الصدور عن الواجب بالارادة لما ذكرنا فيحصل النتيجة واما ما قلنا كلامه على قياس الامكان
قوله بالارادة اذ لو لم تعتبره في الاوسط يلزم [illegible] او عدم تكرر الاوسط وان اعتبر [illegible] لم يلزم
من الدليل كون ما له امكان الصدور عن الغير بالايجاب كالاحراق الصادر عن النار مثلا متعلقا بقدرته

فتامل اشتهى فيه بحث لان المراد بالمقدور اما ما يصلح لتعلق القدرة به كما هو ظاهره او الممكن مطلقا ففي الاول لا نجزم من القياسين اللذين ذكرهما الان كل ما يصدر عنه شئ بالقدرة والارادة له امكان الصدور عن الواجب وهذا لا يشمل ما يصدر عنه شئ بالايجاب كالاحراق للنار مع ان غرضه ادخال ذلك كما صرح به وعلى الثاني منعنا صغرى القياس الاول اذ لعل من الممكنات ما لا يمكن صدوره عن شئ بالارادة وايضا لا حاجة الى التطويل المذكور اذ يكفي ان يقال كل ممكن له امكان الصدور عن الغير بالارادة وكل ما له امكان الصدور عن الغير بالارادة له امكان الصدور عن الواجب بالارادة لينتج ان كل ممكن له امكان الصدور عن الواجب بالارادة وبالجملة جعل ما ذكر قياسين لا ينفع في الغرض المذكور اصلا وانما ينفع فيه حذف قيد الارادة عن الصغرى وهو موجه في كلام المحشي وهذا كله جدا والتفصيل المقام انه ان يوخذ الارادة في الصغرى ويتجه ان حذف المحشي له اضراب على الظهور او لعدم الاحتياج اليه فيكون الاستدلال كما اوردناه انفا ويرد عليه ما اشرنا اليه من منع الصغرى اذ لا نسلم ان كل ممكن له امكان الصدور عن الغير بالارادة بل لا يتم ذلك في كل موجود ايضا فهو لا ينهض على اثبات شئ من المطالب المذكورة ولو سلم فانما يثبت المطلبين الاولين دون الثالث وهو ظ وان ان لا يوخذ فيتجه ان كل ممكن له امكان الصدور عن الغير له امكان الصدور عن الواجب بالارادة سواء كان بلا واسطة او بواسطة وهذا انما يدل على ثبوت التوحيد وحدوث العالم وانه يكفي في كون الشئ صادرا بالارادة كون علته قادرة بها فينتج ان كل ممكن له امكان الصدور عن الواجب بالارادة وهذا هو معنى عموم قدرته تعالى ويتجه فغرض المحشي من تحقيق ان امكان الصدور عن الغير بالارادة علة للمقدورية انما هو بيان انه اذا ثبت بالقياس المذكور ان كل ممكن له امكان الصدور عن الغير او الواجب بالارادة يثبت عموم قدرته اذ علة المقدورية ليست الا هذا لكنه حذف الصغرى وكذا قيد الارادة عن الكبرى اعتمادا على الظهور وهذا احسن من التوجيه السابق لكن يرد عليه ايضا انا لا نسلم ان كل ممكن له امكان الصدور عن الغير اذ لعل من الممكنات ما لا يقدر شئ على ايجاده وان لم يابى ذاته عن الوجود ولو سلم فلا نسلم امكان صدوره عن شئ من الموجودات بل ربما لا يجوز صدوره الا من ممكن معدوم وكذا الحال في ذلك الممكن ايضا وهكذا فلا يلزم امكان صدوره عن الواجب تعالى ونظير هذا يرد على التوجيه السابق ايضا لا يكفي ولو سلم فانما يشرح على اثبات المطلب الثاني دون الثالث هذا والاظهر ان الدليل على هذا التقرير لو اجري لاثبات

وكل ما له امكان الصدور عن الواجب

المطلب الاول بين بدل الممكن في موضع الصغرى بالموجود ليتم ولا محذور يرد عليه ما اوردنا بل هو بالتحقيق ما ذكرنا من ان يعد اثبات التوحيد وحدوث العالم لا يخفى في ذلك المطلب فتامل وفيه احتمال اخر وهو ان يكون المدعى ان كل ما يصلح لتعلق الايجاد الغير به فهو مقدور له تعالى بواسطة او بلا واسطة ويتجه فلو حمل كلام المحشي على اثبات ذلك يكون ظاهرا انه ينطبق عليه فلا يرد الا الايراد الثاني ولو حمل الغير على هذا بالغير الموجود اندفع الايراد الثاني ولو حمل الغير على هذا بالغير الموجود اندفع الايراد الثاني ايضا فتدبر **قوله** اذ الشئ ما لم يتصف الخ وما اتصف به ما لم يذكره لظهوره فلا يرد ان مجرد هذا لا يكفي في العلة المستقلة والنافع في المقام ليس الا هي فافهم ثم لا يخفى ان التلازم بين المقدورية وامكان الصدور كاف في اثبات المرام وكان المراد بالعلية ايضا ما يفيد ذلك هذا فلا يرد ما في بعض الحواشي من انه غاية ما يلزم مما ذكر ان يكون بينهما تلازم وهذا لا يفيد العلية بل يجوز ان يكونا معلولي علة ثالثة فتامل **قوله** له امكان الصدور عن الواجب تعالى هذا انما يدل على ثبوت التوحيد كما اشرنا اليه اذ المراد ان كل مقدور للغير فهو مقدور للواجب سواء كان واحدا او متعددا بل هو متعددا ولا يكون الغرض ههنا ان واجبا واحدا قادرا على جميع ذلك بل بعد اثبات التوحيد يظهر ذلك فتامل **قوله** بلا واسطة وقدرته بلا واسطة ومن جوز كون الممكن محركا للاجسام يكون عنده ايضا جميع الممكنات مستندا اليه تعالى لكن اعم من ان يكون بواسطة او بلا واسطة هذا هو الملايم لما سبق واما ما ذكره المحشي فلا يلايمه بل ظاهره انه رجوع عن الكلام السابق ويكون غرضه اثبات كون الجميع مقدورا له بلا واسطة وذلك بدعوى الضرورة في ان من هو قادر على ايجاد الفاعل قادر على ايجاد فعله ايضا فهو تعالى قادر على ايجاد الجميع بلا واسطة على مذهب المعتزلة ايضا ولا يخفى ان دعوى الضرورة المذكورة قريبة جدا لكن لا يثبت بها الا قدرته تعالى على جميع الموجودات وكذا المقدورات لهم لا على جميع الممكنات لما ذكرنا من المناقشتين سابقا لكن هذا انما هو بملاحظة النظر وطور المناظرة ولعل من تامل في مصنوعاته عز شانه ولاحظ مصنوعاته علم بديهة حصل له العلم القطعي بكمال قدرته تعالى ولم يلتفت الى امثال هذه الشكوك والاوهام وعلى الله التوكل وبه الاعتصام وقال بعض المحققين يمكن توجيه كلام المصنف بحيث لا يتوجه شئ مما اتى لما ثبت سابقا ان الامكان علة الاحتياج الى المؤثر مطلقا في بادي الراي وبعد حكم البرهان يظهر ان الامكان علة الاحتياج الى المؤثر الواجب بالذات لان مفيض الوجود ليس الا الواجب تعالى والامكان الذي علة الاحتياج الى الواجب

بالذات مشترك بين جميع الممكنات وعام بالنسبة اليها فيكون جميع الممكنات صادرة عنه تعالى
بالعلم والارادة وما الصريح في ان بالارادة يكون مقدورا له لان القدرة هي الصفة التي تؤثر
على وفق الارادة فيكون جميع الموجودات صادرة عنه تعالى بالارادة والاختيار فيلزم ان يكون
جميع الممكنات مقدورة له تعالى بلا واسطة فعمومية العلة التي هي الامكان يستلزم عمومية صفة
المقدورية و بين ما ذكرنا مع ما سيشير اليه المحشي مجملا بقوله ممن لم يجوز كون الممكن في ... احتمال
وانت خبير بان بناء ذكره اما على راي الاشاعرة وح فقول المحشي ممن لم يجوز الى قوله ومن جوز
منطبق عليه لكن هذا العليل توجيه للكلام المصنف لانه لم يذهب على راي الاشعري واما بناء على زعم الخ
منفي الوجوب مطلق هو الله تعالى في جميع المذاهب الخ لا ينافي ان يكون للعبد مدخل في افعالهم
عند المعتزلة كما نقلنا سابقا عن بعض الافاضل وح بعد التتميم على زعمه يمكن حمل كلام المصنف عليه
لكن كلام المحشي يابى عن حمله عليه كما لا يخفى على الحق في توجيه الكلام المحشي هو ما ذكرنا على
قوله اي صحة ان قدرة هذا اليس هو محل الكلام ... بل ههنا لان المراد من القدرة التي
يتعلقها بجميع ما له امكان الصدور عن الغير هو القدرة المطلقة لا القدرة المستجمعة لجميع شرائط
التاثير اذ ربما يمتنع صدور شيء منه تعالى بالنظر الى علمه بنظام الاصلح ومنافاة ذلك التي له وجود
ولا يذهب عليك انه على هذا الوجه المدعى عموم القدرة بالنسبة الى جميع الممكنات او جميع ما له امكان
الصدور عن الغير لا بد من حمل القدرة على المعنى المشهور كما لا على ما حمله المحشي من جهة انفكاك كل
من الطرفين اذ لا شك ان الممكنات التي لم توجد اصلا يكون عدمها ممتنع الانفكاك عنه تعالى بالمعنى الذي
ذكره سابقا نعم لو جعل المدعى عموم القدرة بالنسبة الى جميع الموجودات لا يمكن حملها على ما ذكره
فتامل قوله لما كان الامكان توضيحه ان الامكان علة الحاجة الى المؤثر الواجب لما سبق
انه لا بد من الانتهاء اليه تعالى بلا واسطة او بواسطة وتاثير المؤثر الواجب لا يمكن ان
يكون على سبيل الايجاب بالمعنى المذكور سابقا للاجماع على حدوث العالم فلا بد ان يكون على
سبيل الاختيار فثبت بذلك كون الامكان علة للحاجة الى المؤثر الواجب القادر
هذا وقد خطر ذلك بما سبق ان هذا انما يتم في الموجودات ولا يتم فيه اذ الامكان لا يستدعي
الا الحاجة الى المؤثر ولا يستدعي وجود المؤثر فيجوز ان لا يصلح شيء للتاثير فيه او لا يصلح وجود
حاله منه او يصلح موجب غير فرض الايجاب فيدير هذا الوارد بالمؤثر المؤثر في الوجود لا تواريه

المؤثر

المؤثر اعم من ان يكون موجبا بالايجاب او العدم فالممكن لا بد له من مؤثر بالفعل البتة لكن نقول انه
يجوز ان يكون المعدومات الممكنة عدمها مستندا الى الواجب على سبيل الايجاب و
الاجماع المنقول لا ينفيه او الى عدم آخر بناء على ما قالوا ان عدم العلة علة العدم كما هم قوله
لما كان مقدورا المقدور الخ قد ظهر حاله مما سبق قوله اقول المعتزلة لم ينفوا الخ يرد عليه مكانه التي
التحرير من ان هذا انما يستقيم لو كان مراد الشارح ان المعتزلة خصصوا خلق الافعال بقدرة العباد
بمعنى ان قدرته تعالى مقصورة عليه ولا تأثير لها في افعال العباد وليس كذلك بل مراده انهم نفوا
قدرته على العباد عليه واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون لبعض المقدورات خصوصية مع قدرة العباد
كان قدرته تعالى فيكون مقدور العباد لا له تعالى فقط انه لا يتوجه عليه ما ذكره المحشي وهذا جوابا عما في
بعض الحواشي من ان هذا خلاف ظاهر كلام الشارح بل ظاهر ما فهمه المحشي اذ يعنيه ليكون قولنا واذا جاز
ذلك فلم لا يجوز الخ مستطردا في كلام الشارح ولا يحتاج اليه في توجيه المحشي والتمثيل قال في
المطول المدعى رفا شيع في الاستعمال قصر مدخول الباء على ما قبله نقلا عن خصوصيات الفعل
بالذكر اي ذكره كان غيره مما لا وقع له لبعد وضوح المراد ثم ذكره مما يجب هذه الى الشارح
من انه على تقدير حمل كلام الشارح على هذا المعنى يمكن توجيه كلام المحشي بان يقال ما يمكن ان يكون
له خصوصية بغيره تعالى لا يوجد ذلك بالنسبة اليه تعالى هو افعال العباد بان يقال انه مقدور
للعباد على راي المعتزلة لاختصاصها بالعباد دونه وهذا مدفوع لان المعتزلة لم ينفوا امكان
تعلق قدرته تعالى الى آخر ما ذكره المحشي فيكون اعتراضه حقيقة على الضميمة التي كالحاجة اليها فلا يخفى
ما فيه لانه لا يخفى في الضميمة ان يقال بعض افعال العباد يكون مقدورة لهم فقط ولا يقدر عليه
الواجب تعالى بل الضميمة ان المعتزلة يقولون باختصاصها بالعباد دونه تعالى الخ انه لا تتم
ما ذكره المحشي فتامل قال الشارح هذا الاستدلال الخ لما كان يرد على هذا الدليل ايضا مثل
ما اورد على الدليل الذي من الوجهين وجهه بهذا الوجه حتى لا يرد ذلك وانت خبير
بانه حينئذ وان اندفع ذلك لكن يرد ما افاده بعض الفضلاء من انه لو صح هذا البيان لمستوي
للزم ان لا يتصور خلاف في نسبة الارادة وتعلقها ايضا الى الممكنات فلا يتصور اختلاف
نسبته لا بانه بان يوجد بعض الممكنات دون بعض بل لا بد ان يوجد الجميع او لا يوجد شيء اصلا
وكذا يرد النقض بعموم قدرة زيد وعمرو وغيرهما فتامل قوله لا يخفى عليك الخ كما لا يخفى انه اذا
... و

[illegible]

حمله

حتى يرد الدليل على ما ذكره الشارح من ان المعدوم ليس بشيء وانه نفي محض لا امتياز فيه اصلا لا يكون
لورود المنع اصلا وانما يرد على من لم يعترف بذلك كالمعتزلة والحكماء على ما ذكره الشارح وما ذكره
المحشي من ورود المنع على المذهبين لا وجه له الا ان يكون نظره الى ان القول بعدم التمايز اصلا
لا يعقل اذ لا يعقل وجه البعض دون البعض بلا مخصص للبعض فلا بد للاشعري ايضا
ان يقول بتمايز بين المعدومات في الجملة وان لم يكن على نحو ما تقوله المعتزلة وح لا فرق
بين المذهبين في ورود المنع ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم ما ذكره في وجه دفعه من قبل الاشعري مما
لا وقع له اذ الكلام على هذا الاستدلال والا فلا شك ان الاشاعرة نفوا التاثير عن غيره
فيه ابهام ان كل ما هو مقدور للغير لا بد ان يكون مقدورا له تعالى ولا حاجة في الاستدلال لهم الكلام
في اثبات ما ذكره الا بعد اثباته انما يثبت بمجرد ما ذكر لا ان كل ممكن مقدور له تعالى والظاهر
انه المدعى كما اشار اليه فلا فقد كره ما ذكره لدفع المنع من جانب المعتزلة كانه نظر الى ما اشار اليه
في الحاشية من دعوى الضرورة في ان كل ما هو قادر على الفاعل قادر على فعله ايضا
فكل ما هو مقدور لغيره تعالى مقدور له تعالى ايضا وحديث العلم بنظام الخير تحقيق للمقام كما في الحاشية
هذا وبعض الفضلاء بعد ما ذكر انه لولا الدليل على ما ذكره الشارح يكون بين المذهبين فرق
قطعا قال وكان المحشي اعرض عن هذا البناء لظهور ضعف هذا المبنى وعدم المبنى
ذهب اليه الاشاعرة من عدم تفاوت الممكنات في نظره باعتبار العلم بالنفع وغيره
بخلاف مذهب المعتزلة وح لا فرق بين المذهبين في ورود المنع لجواز اختلاف
النسبة على مذهب الاشاعرة من جهة اخرى فدفع عنهم بما ذكروا عن المعتزلة بانه
مرادهم تساوي النسبة باعتبار كونه على مع قطع النظر عن الارادة والعلم فالاصلح ان يجعل
عموم القدرة على المذهبين ولا يلتفت فيه الى مذهب المعتزلة اشهر فلا يخفى ما فيه من التكلف والتعسف

قوله اقول على قاعدتهم كان بناء هذا الكلام على ما ذكره من ان المعتزلة يقولون ان كل
ما هو قادر على الفاعل قادر على فعله ايضا بحسب ذاته مع قطع النظر عن العلم بالمصلحة فكل
ما هو مقدور لغيره يكون مقدورا له تعالى ايضا فلا منع عليهم وما لحقه هذا الاعادة لما ذكره في الحاشية
السابقة من جانب المعتزلة ولا يخفى ان هذا ايضا في الحقيقة لا يدفع الاعتراض عن الدليل
المذكور بل هو دليل اخر على المدعى فتدبر وعلى ما قررنا فيه دفع لما يتوجه عليه بهذا وقد اورده بعض

الوضع

الوضع ما هو من ان مراد الشارح انه على قاعدة الاعتزال لا على قاعدة الاشعري فهو كذلك الا انه يلزم عليه عدم جواز المنع
قائلون به فلا ينفع في دفع المنع عدم قول المعتزلة به ولا عدم العلم من قولهم اذ يكفي المانع عدم
قولهم لمنعه وان لم يستلزمه نعم لو استدل على خصم القول المعتزلة او الحكيم لنفع هذا الكلام فلا
حاجة الى ما تكلفه من ان غرض المحشي ليس دفع الاعتراض والمنع بانه مدفوع بما بقي من تخصيص
الكلام بما هو مقدور للغير بل غرضه دفع توهم ان قاعدة الاعتزال والحكيم منافية لعموم القدرة فتامل
قوله بل من تعلق الارادة كلمة بل تقتضي ان يكون للاشعري والمعتزلي انه ليست مانعة في الحقيقة
تعلق القدرة اذ لا معنى محصل للمنع عنه بل من تعلق الارادة ويحتمل ان يكون للترقي اذ غرضه
عدم كونه مانعا من تعلق القدرة فقد ذكر اولا انها ليست مانعة من تعلق اصل القدرة بل من تعلق
القدرة المستجمعة ثم ترقى بانه ليست مانعة من تعلق القدرة اصلا بل من تعلق الارادة هذا
وانما جعله للترقي لا بد يكون المنع ان الخصوصية مانعة من تعلق القدرة الشاملة بل مانعة من تعلق
الارادة ايضا كما ذكره بعض المحشين فلا تحصيل له كما لا يخفى **قوله** اقول على قاعدة الحكماء حاصله
ان الحكماء لما لم يجوزوا التاثير في الوجود لغيره تعالى فكل ما هو مقدور للغير لا بد ان يكون مقدورا له
فلا منع عليهم ويرد عليه ايضا ان هذا في الحقيقة استدلال اخر لا دفع المنع عن الدليل المذكور
فتدبر **قوله** نعم قبول الوجود وقبول الحركات هذا يدل على ان الحركات ايضا ليست صادرة
عن العباد بل لهم قبولها وهو بناء على ما ذكره سابقا حيث قال وهذا الايجاب كون حركات العباد
صادرة عنهم الا ان يوجه بالتوجيه الذي نقلنا عن بعض الافاضل واجاب عنه بعض الحواشي بان
غرض المحشي ههنا انما هو نقل قول الحكماء وليس مذاق ل اولا على نفس الحكمة وقال ثانيا نعم قبول
الوجود والحركات عندهم ولا يدل كلامه على ان اعتقاده هذا او ما ذكره سابقا هو اعتقاده بناء
على ان الحق عنده ان افعال العباد صادرة عنهم فلا اضطراب فتامل **قوله** هذا لا يوجب
تجويز صدور ممكن عن غير الواجب تعالى هكذا في اكثر النسخ وهو الصحيح اذ المراد ان عدم استعداد
المادة لحدوث ممكن يوجب عدم امكان صدوره عن الواجب لا تجويز صدوره عن غير
الواجب وهو ظاهر فلا يتافي ما هو المدعى من زعمه من ان كل ما هو مقدور للغير مقدور له تعالى
هذا وعلى ما قررنا لا يتوجه ما في الحواشي الخضرية من انه اذا كان المادة مستعدة لحدوث ممكن
دون اخر لم يكن نسبة الذات الى جميع الممكنات على السوية وهذا مقصود الشارح لانه يجوز صدور

ممكن عن غير الواجب تعالى وذلك لانه بناء على زعم المحشي يجب ان يدعى انه لا يجوز جاز على فرع الحكمة صدور ممكن عن غير الواجب لا يكون مقدورا له تعالى حتى لا يثبت عموم القدرة على ما زعمهم ولم يلزم ذلك على ما ذكره فتامل وفي بعض النسخ بدل الا الواجب عدم تجويز صدور ممكن عن الواجب تعالى وكانه سهو ووجهه بعض المحققين بان كون استعداد المادة شرطا لحدوث الممكن لا يوجب تجويز عدم امكان صدور ممكن عن الواجب بالنسبة الى نفس القدرة التي هي معتبرة عندهم بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان المشية عندهم لا تتعلق بما لم يستعد المادة لحدوثه لاستلزامه الترجيح بلا مرجح عندهم لكن لو تعلقت كان صادرا عنه تعالى انتهى وما فيه فان ذلك بعض الحواشي قال وفي قوله فاعتبار في كلام المحشي على هذه النسخة لا يوجه اعتراض المحقق الخفري انتهى وفيه تامل لانه اذا لم يستعد المادة لحدوث ممكن فلعدم القدرة تعالى على ايجاد ذلك الممكن بالنسبة الى اصل القدرة ايضا من غير اعتبار اجتماع الشرائط لنفيه من دليل وليس فيما نقلناه ما يصلح لذلك فتامل ويمكن ان يكون المكن في كلام المحشي بالمقدور للغير اي بدل الا الواجب عدم تجويز صدور ممكن مقدور للغير عن الواجب تعالى وح يرجع الى ما ذكره في توجيه النسخة الاولى لكنه بعيد فتدبر **قوله** لا يخفى ان المدعى قد ظهر مما سبق وفيما سبق فلا حاجة الى اعادة كلامه **قوله** بل ان الله خير محض لان ذاته المقدسة عالم بجميع الخيرات والشرور غير محتاج الى شيء منها ومن كان كذلك لا يصدر عنه الشر بالضرورة فيكون خيرا محضا اولانه تعالى عين الوجود والوجود خير محض على ما هو المشهور فهو تعالى خير محض اذ الشر ليس الا العدم ولا يمكن صدور العدم عن الوجود على ما هو طريقة الحكماء فتامل **قوله** يمكن الزامهم بان الله تعالى لما هذا انما يستقيم بناء على التوجيه الاول واما على الثاني فلا بل يحتاج في الجواب ان يقال انه ليس شانه تعالى الا اعطاء الوجود فلا يصدر عنه تعالى الا الخير واما صدور الشر والعدم عن الممكنات المعلولة له تعالى فالعدم مستند اليه بواسطة ولا محذور فيه هذا لو جوز صدور العدم عن الممكنات بناء على انها ليست عين الوجود بل حيثيات غير الوجود مخلوطة بالوجود وبالعدم ايضا لا لمعنى ولا استحالة في صدور العدم ح اما المحض صدوره عن الوجود المحض واما لو لم يجوز صدوره عن الوجود اصلا فالجواب بعد تسليم ذلك هو ما ذكره بعض المحققين من ان الشر الحقيقي يعني العدم لا يصدر عن موجود اصلا بل علته عدم علته والشرور الواقعة في العالم انما هي شرور اضافية او وجودات يوصف بالشر بالاضافة كوصول النار في الثوب مثلا وهي اضافية

القاطع

القاطع للعضو المقطوع وهذه الشرور وان استندت عنه موجودة لكن هذه الا استند لا من حيث كونها شرورا فهي من حيث كونها شرورا مجعولة وصادرة من المبدأ الذي هو محض الوجود بالعرض لا بالذات ولا استحالة فيه انما المح صدور الشر عن الخير المحض بالذات ولم يلزم ذلك فتامل ثم انه بما ذكر يندفع شبهة الثنوية في اثنينية المبدأ واما ما يتشبث بهم من لزوم عدم قدرته تعالى فهو وان لم يندفع بما ذكر لكنه ظاهر الدفع جدا اذ لم يلزم الا عدم قدرته تعالى على الشر المحض والغالب والمساوي باعتبار انضمام العلم والارادة لا بالنظر الى ذاته تعالى ولا محذور فيه واي محذور ان اللازم هو عدم القدرة المجتمع للشرائط ولا نزاع فيه لا العدم مطلق والكلام فيه كما ذكره المحشي مرارا فتامل **قوله** هو العدم والاعدام وان لنور الوجود الذي هو عين الواجب وصلهاته ربالجملة جعلوا الخيرات مستندة اليه تعالى والشرور الى الممكنات كما ذكرنا وح فلا مخالفة لهم مع المسلمين فتامل **قوله** قال المجوس اه لا يخفى انه على هذا لا يكون المجوس من الذي لعلهم على هذا الاصل القائلين بتعدد المبدأ بل يسندون الجميع له تعالى لكنهم لم يجعلوا الشرور مستندة اليه تعالى بلا واسطة لكونه خيرا محضا بل اسندوها الى اهرمن وح لو ان ايجاد اهرمن ليس شرا بل خير لان اعطاء الوجود خير مطلق وانما صدور الشر عن اهرمن لا منه تعالى هذا وقال بعض المحققين ان الشر ح مغايرة من ايجاد موجود يكون منبعا للشرور ابد الآباد انتهى ولا يذهب عليك انه يمكن ان يقال ان الوجود خير مطلق يمكن القول بانه لا محذور في ذلك اذ الصادر منه تعالى ليس الا اعطاء الوجود وهو خير غاية الامر وجوب العوض عليه تعالى لو اصاب شره مظلوما كما هو مذهب العدلية ثم لو كان صدور الشر عن ذلك الشرير بالعرض والاضطرار لامن قبيل فعل الطبايع فما ذكرنا ظاهر جدا فقد ظهر ان ما ذكره المجوس يصلح جوابا اخر عن شبهة الثنوية غير ما ذكره الحكماء من ان هذه شرور قليلة تتبع خيرات كثيرة لكن بقي انه لو كان مرادهم باهرمن هو الشيطان مع ما ذكره الشارح فلم يصلح نسبة جميع الشرور اليه اذ لا شك في وجود شرور لا يمكن اسنادها اليه بل الحق في هذا الجواب ان اسند الشرور الى الممكنات التي هي مبادئها سواء كان شيطانا او نارا او غير هما فتامل **قوله** من قولهم خيرا ما يكون خيرا محضا الاول بالتشديد والثاني بالتخفيف بدليل قوله ثانيا شرا محضا وح يكون الخير للمبالغة في كونه خيرا الا في صدور الخير منه كما في الوجه الذي ذكره الشارح وكما في الوجه الذي ذكره الخفري وهو

[illegible]

[illegible]

ان يريد بالخير ما لا يصدر عنه الا الخير وبالشر ما لا يصدر عنه الا الشر فتدبر **قوله** ولهذا حملها البعض
قال بعض الافاضل اي ولثبوت هذا الاحتمال لكلام الثنوية حملها البعض على جعل الخير
والشر الواقعين في استدلالهم على تحقق المبدئين في الوجود على الوجود والعدم اللذين هما خير
محض وشر محض فتقرير شبهتهم انا نرى تحقق الوجودات والاعدام في هذا العالم فيجب ان
يوجد مبدأ ان انتهى ولا يخفى ان مجرد وجود الوجودات والاعدام في العالم لا يلزم ان يكون
شيء واحد لو كان هو المبدأ خيرا محضا وشرا محضا فلا يستقيم قوله ولهذا حملها الخ الا ان يتمسك
بان في جعل الوجود يكفي ان يكون وجودا البتة وفي جعل العدم عدما لا محالة وح يستقيم الكلام لكن يرد عليه انه
لم يظهر وجه اندفاع الدليل على هذا التوجيه بما ذكره المحشي ولا بما ذكره الشارح فلا وجه لقوله في اي جهل
ان شبهتهم ما ذكر ودفعها انما يكون بما سبق فتأمل قوله الظاهر ان مراد المحشي انه لثبوت هذا الاحتمال
لكلام الثنوية حمل البعض الخير والشر في قولهم ان الواحد لا يكون خيرا وشرا على الوجود والعدم
اللذين هما خير محض وشر محض هذا في الجواب مثل ما ذكره الشارح من ان ذلك غير لازم بما ذكر اذ من جعل
الخير والشر في العالم لا يلزم ان يكون مبدؤه خيرا محضا وشرا محضا والمحشي لم يتعرض لذلك احالة على
الظهور والكشف بما ذكره الشارح فتدبر لان للمستدل ان يقول ان مراد من الخير والشر في العالم
هو الوجود والعدم فيتم الملازمة بناء على المقدمة المذكورة فلا يستقيم على هذا ايضا قول المحشي ودفعها انما
يكون بما سبق لان نقول المحشي ما في غنى عن هذا التوجيه وانما نظره الى التوجيه الذي ذكره سابقا كما اشار
اليه فتأمل **قوله** واي جهل ان شبهتهم ما ذكر يعني ان ما جهل شبهتهم هو ما ذكر وقد سبق دفعها
ومثل هذه التكلفات مما لا يحصل له اذ يوجب تقوية لها بل لا يزيد عليهم الا ضعفا فافهم
قوله ثم بواسطته يدل على علمه تعالى بذاته قال بعض الفضلاء لان كل من علم شيئا يعلم انه هو الذي
يعلمه والعالم بالقضية يجب ان يعلم الموضوع والموضوع ذاته فيجب ان يعلم ذاته اشهر وقد
ادعى ذلك المحقق الدواني في شرح العقائد وفيه تأمل اذ كثيرا ما نعلم شيئا ونغفل عن كوننا عالما به
ولعل لهذا عدل بعض المحققين عن دعوى ذلك الى دعوى امكانه حيث قال اذا علم افعاله
علم ذاته اذ من يعلم افعاله يمكنه ان يعلم انه يعلم افعاله ومن امكان ذلك العلم يلزم امكان
تحقق العلم بذاته ومن امكان تحقق العلم بذاته يلزم تحقق العلم بذاته اذ علم الشيء بذاته لا يمكنه الا
لحضور ذاته فقد حضر ذاته عنده ولو لم يحضر لا يمكن ان يحضر كما لا يخفى على المتفطن اشهر

وفيه

وفيه ما فيه فالاولى ان يدعى البداهة في ان كل من علم الغير يعلم ذاته لا سيما اذا كان عالما بجميع
الافعال فتأمل **قوله** اي تجرد الواجب الغرض من هذا التفسير ان الاحكام والتجرد ليس على
نسق واحد فان الاول صفة الافعال والثاني صفة الواجب ثم تخصيص التجرد بالواجب
مع ان تجرد كل شيء دليل على علمه لكون الكلام في علمه تعالى والنفي لابد من حمل العلم في قوله دليل
العلم على علم الواجب كما لا يخفى وح فلابد من ذلك التخصيص ههنا وقد وجه بعض المحشين ذلك التخصيص
بان تجرد غير الواجب الخ وان دل على العلم لكن ما يحصل ولكن الدال على العلم التام الكامل ليس
الا تجرد الواجب جل شأنه وهو كما ترى **قوله** ويدل على علمه بذاته لا التجرد بالمعنى المشهور
فلما سبق في بحث الاعراض مستوفى ولان المحقق فلانه هو التجرد بالمعنى المشهور مع زيادة
قيد هو كونه عين الوجود والظهور فوجوب كونه عالما بذاته اظهر جدا فتدبر **قوله** وبواسطته يدل
على علمه تعالى اذ العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول **قوله** وفي هذا الدليل سر يعني فيه كان سر
هو انه بهذا الدليل اي الذي تمسك فيه بالتجرد الحقيقي لظهور كونه تعالى عالما بجميع ما سواه من
غير تمسك بما ذكر انه عالم بذاته فيكون عالما بما يصدر عنه ايضا وذلك لانه اذا كان الواجب
محض الوجود الحقيقي غير محتاج في الارتباط بالغير بل جميع ما سواه موجود بالارتباط به واثبات
اليه على ما هو ذوق اهل الله تعالى فيكون تعالى عالما بجميع الاشياء البتة اذ العلم ليس الا ارتباط
خاص بين العالم والمعلوم يوجب ظهوره وانكشافه عنده فاذا كان وجود جميع الاشياء بالارتباط
به سبحانه فيكون جميعها ظاهرا منكشفا لديه وما ذلك الا العلم فتدبر ويحتمل ان يكون
السر هو ما ذكره بعض المحققين من انه اشارة الى ان علمه تعالى بذاته عين علمه بما في الخارج لا كما
سيجيء في كلام المحشي تصريحا وتلويحا غير مرة انتهى وقال بعض الفضلاء اشارة الى صعوبة اتمام
هذا الدليل بطريق اهل الاستدلال والعلوم الظاهرية وقوته عند اهل النظر والذوق … كما
ذكره الفهم لا زوقناه وقد يقال انه اشارة الى انه يدل على انه لا علم حقيقة لغير الواجب الوجود بالذات
اذ جعل مناط التجرد المقتضي للعلم كونه محض الوجود الحقيقي المنزه ولا شك في انتفاء ذلك في غير الواجب
تعالى وقد يقال انه اشارة الى انه بعد فهم ما قال الصوفية من انه لا موجود سوى الله تعالى هذه المقالة ليظهر
عموم علمه تعالى اذ الكل على هذا القول مظاهر ذاته فاذا اظهر ذاته على ذاته تعالى انتهى ولا يخفى بعد الوجه
الاول والثالث وان الثاني في غاية [illegible] سخيف جدا اذ لم يظهر مما ذكر الا ثبوت العلم المجرد

اشارة الى قوله وقد يقال انه اشارة الى انه
يدل على انه لا علم حقيقة

الحقيق لا بغيره بما عداه كيف وقد جعل التجرد بالمعنى المشهور ايضا دليلا على العلم وهو لا يتحقق في الواجب
فتدبر وقال السيد المحقق الداماد قدس سره ان ما سوى الله تعالى من الممكنات ليس لهما وجه بمعنى
ما منسوب في حضرة الوجوب لان الوجود ليس بعارض له ولا قائم بها الا بمهيتها بل مصداق
حمل الوجود عليها مجرد حيثية انتسابها الى الوجود كما ان الحداد هو من ينتسب الى الحديد وذلك هو
مصداق حمل الحداد عليه لا من يقوم به الحديد هذا على طريق المتألهين ومذاق الصوفية اعلى من ذلك
فانهم يزعمون ان المهية الممكنة لا يطلق عليها الموجود اصلا بل انما الممكنات مظاهر الحقيقة
القدسية الواجبة والنسبتها الى تلك الحضرة كنسبة الامواج الى البحر والاشعة الى النور والتعينات
الى الطبايع الكلية ثم اذا لوحظ ان الظهور الحق ليس الا للوجود الحق الذي
شانه فليس الظهور الا له فالظاهر الحق من كل شيء نه الا المحقوق ما عدا ذاته تعالى فذات هو حق من
فرط الظهور والنسبة الى عقل العقلاء في الخفاء من شدة الظهور كنسبة الشمس الى قوة الباصرة بل لا نسبة
بين النسبتين فتبصر اشهر وكانه لا يرجع الى محصول هذا وقد ذكروا وجوها اخرى ليس اخفها
احسن بالنشر فافهم قوله هذا الدليل على تقرير الشارح كما قال بعض المحققين لعل هذا الكلام منه
اشارة الى ان تخصيص الاخير بكونه عاما لا وجه له فانه لا يدل على العموم ما لم ينضم اليه شيء اخر
الى كونه عالما بذاته واذا احتاج الى ضم شيء اخر ليصير عاما كان الدليلان الاولان ايضا
كذلك كما عرفت اشهر وفيه ان الدليل الاول بعد الضم ايضا عمومه قريب ليس بعام اذ لا يعلم منه الا
كونه تعالى عالما بمعلوله المتقدمة بذاته ايضا بناء على الضميمة المذكورة وتقريب سائر الاشياء انما افعال مخلوقية فلا
واما الثاني فهو بعد الضميمة يصير بعينه الدليل الثالث اذ ليس الملحوظ فيه الا ان يثبت علمه تعالى
بذاته باي وجه كان لا لخصوص الوجه الذي ذكره الشارح ثم يثبت علمه بجميع الاشياء لاستنادها
اليه وليس الدليل الثاني بعد الضم الا هذا فليس غرض المحشي ما ذكره بل غرضه ان
جعل هذه ثلثة ادلة والحكم بكون الثالث عاما مع انه لا يصلح دليلا ما لم ينضم اليه الثاني او دليل
اخر لا يخلو من حزازة ولو حمل قوله والاخير عام على انه قال على عموم العلم لا على اصله بخلاف
من الدليلين الاولين يثبت اصل العلم في الجملة وهذا الثالث انما هو لاثبات
عمومه وان احتاج الى ضميمة فلا حزازة له لكن فيه صرف عن متبادر اللفظ كما لا يخفى
ثم ان هذا المحقق لقصد تقرير الدليل الثالث على وجه لا يحتاج الى ضميمة فقال لما ثبت

ان جميع

٤٩

ان جميع الموجودات مستندة اليه تعالى وهو ليس مستندا الى شيء من الاشياء فهو تعالى لكونه غير متعلق بشيء
من الاشياء غير موجود لشيء من الاشياء بل هو موجود لذاته قائم بذاته وجميع الاشياء
لكونها معلولة له موجودة له حاضرة عنده منكشفة لديه غير غائبة عنه تعالى لوجوب كون العلة موجودة
مع المعلول فان حصول المعلول للعلة اشد من حصول الصورة لنا كما صرح به المصنف قدس سره
في شرح الاشارات فهو تعالى عالم بها لا محالة اذ العلم هو كون المعلول موجودا لامر قائم بذاته
عنده موجود لذاته غير غائب عنه كما عرفت فثبت علمه تعالى بجميع ما سواه وهو المطلوب فهذا التقرير
لا حاجة في اتمام هذا الدليل الى ضميمة ما ولا يدل اولا وبالذات على علمه بذاته كما اشار اليه الشارح وحمل
به المحشي بل هو مستقل في اثبات المطلوب اشهر وفيه انا لا نسلم انه يلزم كون الاشياء معلولة
له كونها موجودة له حاضرة عنده منكشفة لديه لا بد له من دليل ووجوب كون العلة مع المعلول
لا يفيد ذلك كما لا يخفى كيف والزارعة للحراثة ولا علم لها اصلا ولو سلم فانما يسلم في افعاله ولا
في افعال مخلوقاته فلا تم لا يخفى ان هذا التقرير تامة انما يدل على عموم علمه بالنسبة الى جميع ما سواه ولا يدل
على علمه تعالى بذاته ايضا مع ان تعالى قوله والاخير عام انه دال على علمه بذاته وبجميع ما سواه فتامل
قوله لكون الفاعل اشرف لا يمكن ان يناقش فيه بان كون الفاعل اشرف لا يقتضي الا
كونه عالما بما علم معلوله وهو فعلم العلماء به واتم لا يدل الا على علم الواجب تعالى ايضا بذلك اتم
لا بذاته تعالى على ما هو المدعى فالاولى ان يقال انه تعالى مبدأ لجميع الموجودات التي منها العلماء به تعالى
فيكون هو تعالى ايضا عالما بذاته بالضرورة لكون الفاعل اشرف فان قلت لا يثبت على هذا
الا علمه تعالى بذاته بوجه ما لا ما لكنه قلت على تقرير المحشي ايضا لا يثبت الا ذلك اذ العلماء
لا يعلمون ذواتهم الا بوجه ما فتامل قوله ويمكن ان يثبت بهذا الدليل العلم مطلقا اي في الجملة
بان يقال انه تعالى لما كان مبدأ لجميع الموجودات التي منها العلماء كان عالما في الجملة بالضرورة
لكون الفاعل اشرف ثم يثبت العلم بذاته تعالى بناء على ما اشار اليه سابقا من ان من علم
الغير يعلم ذاته بالضرورة ثم يثبت لجميع الموجودات بناء على ان العلم بالعلة يستلزم العلم
بالمعلول ولا يخفى ان المناقشة التي اوردنا على التقرير الاول لا ترد على هذا التقرير فتدبر
قوله ثم باحد من الوجهين المذكورين الخ فعلى الوجه الاول فيقال انه تعالى فياض جميع العلوم
ومفيضها فيكون عالما بذاته بالضرورة واذا كان عالما بذاته يكون عالما بجميع الموجودات ولا

في الوجه الثاني فيقال انه تعالى لما كان فياض جميع العلوم يكون عالما في الجملة بالضرورة واذا كان عالما كان عالما بذاته بالضرورة بناء على ما اشرنا اليه واذا كان عالما بذاته فيكون عالما بجميع الموجودات بذا فعد تعرف دما تو همه بعض الناس من عدم امكان اجراء الوجه الاول في هذا الدليل لا حاجة في ما تكلفه من ان المراد باحد الوجهين هو الوجه الثاني لكن في عبارة المحشي خدشة لان ظاهره انه بعد اثبات علمه بذاته يمكن اجراء كل من الوجهين لاثبات علمه بجميع الموجودات وليس كذلك كما ظهر مما قررنا ولو حذف قوله بذاته في قوله كان عالما بذاته بالضرورة لكان اولى وان كان فيه ايضا خدشة حيث ان ظاهره العلم في الجملة ويخ فلا يلايم الوجه الاول وبالجملة المقصود بين وامر العبارة هين قوله علم الواجب بالذات بذاته جملة للعلم وحمله على السببية كما احتمله في بعض الحواشي بان يكون المعنى انه لم ينف احد علم الواجب بالاشياء باعتبار حضور ذاته الذي هو بمنزلة حضور الاشياء كما يسمى كحقيقة بل بعضهم نفوا العلم التفصيلي قبل ايجاد الاشياء بعيد جدا وفي بعض الحواشي انه لم يوجد لفظ بذاته في بعض النسخ قال وهو اولى وهذا بناء على الوجه الذي ذكره في هذه الحاشية ستعلمه ولا يخفى ان ما في الاولى وجهه كما يشهد به سياق الحاشية فتدبر قوله ظن منهم ان هذا اي العلم التفصيلي هو العلم بعين انهم ظنوا ان العلم ليس الا العلم التفصيلي ولما نفوه عن الواجب تعالى قبل ايجاد الاشياء في الاعيان ظنوا انه تعالى ليس بعالم بالاشياء في ذلك الوقت اصلا فهؤلاء لم ينفوا العلم مطلقا لانهم لم ينكروا العلم بذاته تعالى اصلا وانهم لم ينكروا العلم بالاشياء بعد ايجادها على انا انكروا العلم بالاشياء قبل ايجادها وذلك ايضا بناء على زعمهم من انحصار العلم في التفصيلي والا فلا ينكره لا ينفي العلم الاجمالي قبل ايجاد الاشياء ايضا هذا ثم ان هذا البعض بعينهم الذين عبر عنهم الشارح بقوله ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها ودلالة الدليل الذي يستدل لوابه على ان غرضهم نفي العلم قبل ايجاد الاشياء فقط وقد صرحوا ايضا به على ما ذكره الشارح وكذا على عدم شموله لعلمه تعالى بذاته اذ لا يجري فيه اصلا وادعى ان المراد انما هو نفي التفصيلي دون الاجمالي ايضا فغير تام اذ الدليل المذكور ينفي العلم بالاشياء قبل الايجاد مطلقا كما يشهد به التأمل فان قلت العلم الاجمالي على زعم المحشي ليس الا العلم بذاته تعالى فالدليل المذكور لا ينفي العلم بالذات اذا لم يكن هو بعينه علما اجماليا بالاشياء ولا لو كان علمه

لا ينفيه قلت الدليل المذكور

علم ما هو

في ما يجوز زعم المحشي فينفيه الدليل المذكور في الدليل المذكور ينفي العلم مطلقا قبل الايجاد فتامل وبما قررنا في تحقيق هذه الحاشية ظهر ضعف ما قاله بعض المحققين من ان الاولى ان يقال انهم نفوا العلم بحصول الصور في ذاته تعالى لو كان قبل الايجاد لو شهد او يؤيده ما شعر به دليلهم ويخ يكون لظنهم ان العلم انما هو بهذا الوجه والا فكيف يظن عاقل ان العلم ما يكون قبل الايجاد اي الاشياء ويؤيده لا يخرج عن علمه ايضا دليلهم انما يستلزم ما ينفي له حصول الصور المتكثرة في ذاته تعالى لما ينفي له كون العلم قبل الايجاد اشبهه وذلك لما اشرنا اليه من ان المشار اليه بهذا في قوله ظن منهم ان هذا العلم هو العلم التفصيلي لا مع قيد قبل ايجاد الاشياء ويخ لا يندفع الاستبعاد الذي ذكره واما ما ذكره بقوله وانهم فبناؤه على توهم ان البعض الذي اشار اليه المحشي هو ما عبر عنه الشارح بقوله ومنهم من قال انه تعالى لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته اي وليس كذلك كما عرفت فتامل وقد اورد بعض المحشين على قوله كما يدل عليه الدليل بان هذا لا يدل على ان مرادهم نفي العلم التفصيلي لا نفي اصل العلم لانه قد لا يكون الدليل منطبقا على المدعى وهذا امر بعض الابحاث على الدليل الغير التامة ثم نقل كلام المحشي في شرح المختصر يدل على ان قدماء الفلاسفة منعوا انه تعالى عن ذلك لا يعلم شيئا وانت خبير بانه لا يرد ما ذكر اذ هو ان لكن يمكن توجيهه بانه لما صراحة كلامهم في نفي العلم مطلقا على ما نقله المصنف لا عبرة بشيء من ادلتهم كما في غاية الامر ان يكون هذا كما على ادلتهم لكن الكلام في صراحة كلامهم مما ذكر اذ ما نقله عن المصنف يمكن حمله على نفي العلم الزائد على الذات كما لا يخفى بالتأمل فيه فتامل ثم ان في بعض الحواشي نقدا لدفع هذا الايراد فصرف كلام المحشي عن ظاهره وحمله على ان المراد ان احدا من العقلاء لم ينفوا عن الواجب حقيقة بل يخيلوا امرا ليس بعلم علما له ونفوه فبعضهم نفوا العلم التفصيلي بالاشياء قبل الايجاد وزعموا ان هذا العلم التفصيلي الذي قبل الايجاد هو العلم وليس بثابت للواجب وظنوا انهم نفوا العلم عن الواجب ولم يدروا ان علم الواجب في الواقع ليس عبارة عن التفصيلي الذي هو عبارة عن الاشياء الموجودة وبعضهم نفوا علمه تعالى بذاته وارادوا به العلم المغاير للذات ظنا منهم ان العلم لا بد ان يكون مغايرا للمعلوم ولم يدروا ان العلم قد يكون عين الذات كما في علم الواجب بذاته وبالاشياء فلم ينفوا ما هو

علمه تعالى حقيقة والقرينة على ذلك والتعليم ثم نقل التعليم والانكفى حسنه فان محصول ما ذكره
يرجع الى الاعتراض من المحشي على من نفى العلم بان دليلهم لا ينفى العلم مطلقا بل العلم التفصيلي
او العلم الزائد ولا شك ان له ارتباطا بلب الكلام انه ليس غرض المحشي ذلك ولا ربط له بهذا
المقام وهذا ظاهر جدا على انه على هذا التوجيه ايضا لا يندفع ايراد بعض المحشين ظاهرا
اذ له ان يقول ان اشعار دليلهم بما ذكر لا يدل على انهم يحيلوا العلم في ذلك بل يجوز ان يكون دليلهم
غير منطبق على الدعوى هذا كله مع ان قول المحشي في الحاشية الاتية هذا اشارة الى ان بعض العقلاء نفوا
العلم وقد عرفت ما فيه يأبى عن هذا التوجيه كما لا يخفى وهذا مما اعترف به صاحب هذه الحاشية
ايضا فتأمل قوله والبعض الذين نفوا العلم بذاته هم الفرقة الاولى التي نقلها الشارح من المنكرين
اشار دليلهم بما ذكره عقيب راى العلم الزائد لشبهة للا العلم الذي هو عين الذات ايضا
ولا يخفى عليهم وقعه ثم انه لم يتعرض للفريقين الاخيرين من المنكرين لكن حاصلهما فان الاول
منهما صرحوا بكونه تعالى عالما بذاته والثانية انما نفوا العلم بالجزئيات المتغيرة والمتشكلة فقط
فلا منافاة لهم مع ظنه المحشي فتأمل قوله والا فلا ولا ان يتوقف وجوز لان حمله على التجويز في
بادي النظر اظهر من حمل الجواز عليه اذ ظاهر الجواز يحب نفس الامر وايضا يصح قوله وجوز باعتبار
تجويز البعض ذلك على ما نقل عن الشارح وغيره واما الجواز في الظاهر فيه الجواز عنده فيتم هذا
ولعل المحشي علم ان مختار الشارح ليس على ذهب الفلاسفة والا فيمكن حمل الجواز على ظاهره ايضا مع يحمل
ان المصحح من جانب بعض المتمسكين بهذا الدليل كما المقصد فتدبر قوله لم يمكن ان يوجد
امر منه لاستحالة ترجيح المرجوح وقد يستدل عليه بادلة اخرى لم يسع المقام نقلها قوله الشارح فهو انه
تعالى قادر هذا بناء على حمل القدرة الاعم معناها المشهور لكن التمحة في اثبات حدوث العالم هو
الشرع كما عرفت وح فاثبات العلم بالقدرة يرجع الى التمسك بالشرع ولو صح ذلك
لتمسك به اولا فافهم ثم لا يخفى ان باثبات القدرة لا يثبت اصل العلم في الجملة لا علمه بذاته
الا بضميمة ولا عموم علمه بجميع ما سواه اذ لا يثبت باثبات اصل القدرة وجوده ولا يعلم بها ايضا
كما يظهر بالتأمل فتأمل قوله وح لا يرد ما اورد عليه لان اثبات النبوة لا يتوقف على
اثبات عموم علمه تعالى بالمعجزة المخاصمة واثبات العلم بها لا يتوقف على اثبات عموم العلم بل يجوز
ان يحصل من هذه المعجزة العلم بان فاعلها ليس الا الله تعالى وكصدقه ايضا بملاحظة حاله

والقائها

واتفق نفي العلم بكون مبدئه عالما وح فلا دور فيه تأمل لان اثبات النبوة يتوقف على
العلم بامور منها اخرى ايضا مثل العلم بدعوى الشخص وصدقه او كذبه وان اظهار المعجزة على يد الكاذب
قبيح واثبات العلم بهذه الامور بدون التمسك بعموم العلم مشكل جدا فتدبر قوله ان اراد في
الخطور الخ يعني ان المجيب ان اراد بالخطور الذي نفاه الخطور التفصيلي بان يكون المراد وان لم يكن
كون المرسل عالما ملتفتا اليه لنا بملاحظة على التفصيل فنسلم جواز ذلك لكن هذا لا ينفع وجوب
اصل علمنا بكون المرسل عالما وان لم يكن ملتفتا اليه في ذلك الوقت من اللازم بل هو المقيس
الا جواز كون الالتفات بالعلم مستفادا من الشرع لا اصل العلم والكلام في اصل العلم وان اراد
بالخطور حصول العلم فيكون غرضه انه يجوز ان لا يكون اصل العلم معلوما لنا الا بالشرع فهو ممنوع
هذا ولا يخفى حسن هذا الترديد فان في ثبوت النبوة لا بد من العلم بكون المرسل تعالى
عالما والالتفات اليه ايضا اذ لو لم يتلفت اليه فلا يحصل العلم بصدقه ولا بكذبه وغيره ولا وجه
لو لم يلاحظ في هذا الوقت الا ان يقال ان حصول العلم لنا بذلك في وقت واستقراره في ذهن
والعلم الاجمالي في هذا الوقت كاف في ذلك ولا يلزم الالتفات اليه في هذا الوقت على التفصيل اذ
كثيرا ما يستدل على المطالب بمقدمات تقررت في ذهننا وان لم يكن ملتفتا اليها في هذا الوقت
لكن لا يخفى ان هذا انما هو في المقدمات البعيدة واما المقدمات القريبة فلا والظاهر ان علمه تعالى
من المقدمات القريبة لاثبات النبوة فلا بد من الالتفات اليه فتأمل ثم لا يخفى ان ما ذكره المجيب شرطية لا يقبل
المنع سواء كان الخطور التفصيلي او على اصل العلم فان بعد اثبات صدق الرسل يحصل العلم
بجميع ما اخبروا به وان لم نعلم بشيء آخر اصلا فالاولى ان يتعرض على المجيب بان الشرطية التي
ذكرتها مسلمة لكن الكلام في ثبوت مقدمها بعين ان ثبوت صدق الرسل بالمعجزات كما انه لا يمكن
بدون العلم بكون المرسل عالما اذ ثبت واثبات ذلك على انه تعالى عالم به ويقبح عقلا من العالم القادر
اظهار المعجزة على يد الكاذب فيكون صادقا فما لم يثبت علمه تعالى وكذا قدرته لا يثبت صدق الرسل
ودعوى انه يجوز ان يحصل العلم بصدقهم بمجرد ملاحظة المعجزة كما نقل عن بعض الحكماء لا يخلو عن
الاشكال وكان هذا هو الذي حكم الشارح بان الظاهر انه مكابرة فتأمل قوله فيكون الالتفات بها الى
لصفة العلم وفي بعض النسخ بها فيكون راجعا الى العلم والقدرة والمجيب وان لم يتعرض للقدرة
لكنه لما كان المورد قد تعرض لهما على سبيل الاستطراد وكان وروده الاشكال ايضا بهما ثبت

القدرة بالشرع فان المحشي جرى بين الجواب فيها ايضا ولهذا قد تعرض للقدرة ايضا في ذيل فالله ولي التوفيق
ثم ان الباء للتعدية والمراد تعديه الالتفات في حق الباري على ما ذكره السيد الفاضل في حاشيته وما ذكره
بعض من ان الباء للسببية والضمير للنبي للمعجزة اي يكون الالتفات على كون المرسل عالما مستفادا
من الشرع بسبب المعجزة وان كان اصل العلم بكون المرسل عالما حاصلا من سبيل العقل بعيد جدا قوله
والاولى ان يحمل كلامهم الخ قد اشرنا الى ما فيه فتذكر قوله والظاهر يمكنه ان يقال توجيه اخر من قبل
من اثبت العلم بالشرع بان مراده اثبات العلم المقدم على ايجاد الممكنات في الاعيان لان
بعضهم انكر ذلك لا اثبات اصل العلم الخ فلا دور لان اثبات الشرع انما يتوقف على
اثبات اصل العلم لا العلم المقدم فيه نظر لان اثبات الشرع يتوقف على اثبات العلم المقدم اذ لو لم يكن
الله تعالى عالما بصدور المعجزة على يد الكاذب فتقدير صدورها بل انما علمه بعد الصدور او مع الصدور ايضا لما
امكن منعه منه توضيحه انه تعالى اذا لم يعلم الاشياء قبل وقوعها فلا يكون علمه تعالى الا كالموازنة
فحينئذ فكما انه لا يمكن ان نرى فعلا قبل وقوعه او نراه اذا فعل فكذا علمه تعالى واذا كان
علمه تعالى بهذه المنزلة فكما انه لا يمكن ان يصير زيد لفعل مانعا عن وقوعه فكذلك لا يمكن ان
يصير علمه تعالى مانعا عن وقوع شيء الخ فاثبات الشرع يتوقف على العلم المقدم ولا يكفي مطلق
العلم فتأمل ثم اعترض في الحواشي القديمة بان [illegible] بان بعث الرسل لما توقف على التصديق بالقدرة
يلزم الدور اذ العلم ماخوذ في حقيقة القدرة المشهورة واجاب بان المراد بالقدرة ههنا ما
حقيقة المحشي لا ما هو المشهور البتة فيلزم الدور بل لا توقف له الا على ذلك فلا يصح ان
يكون المراد بالقدرة ههنا هو الاول لا الثاني وكان قول هذا القائل في موضع في
اخر كلامه اشارة الى هذا فالحق في دفع الاعتراض ان يقال ان الماخوذ في القدرة ليس الا
اصل العلم لا العلم المقدم فلا يلزم الدور وهذا ظاهر جدا فان قلت قدرته تعالى يجب ان يصلح للمنع من
الفعل فلو لم يكن العلم الماخوذ فيه العلم المقدم لم يصلح لذلك قلت هذا لكن على هذا الوجه لا في
القدرة في اليقين بل يجب ان يقال ان اثبات الشرع يتوقف على العلم المقدم البتة فيلزم الدور
كما ذكرنا فتوسيط القدرة يدل على ان ليس لغرضه في ذلك الا ان يقال ان توسيط القدرة
لبيان التوقف على العلم المقدم فيكون حاصل كلامه انه تعالى يجب ان يقدر على المنع وهو ذلك الا
بالعلم المقدم الخ فيرجع كلامه الى البحث الذي اوردنا لكن الظاهر انه لم يتفطن لذلك بل قال
ولم يبال

والعلم ماخوذ في الثاني لا الاول ... اثبات الشرع يتوقف على القدرة بالمعنى المشهور

التصديق

ولم يبال ان المسلم عقيبه قال قوله ان المانع من التعقل انما هو المادة وعلائقها قال بعض المحققين المانع
من التعقل لا المانع من العاقلية والمانع من المعقولية لا المانع من العاقلية فليس الا كون الشيء مجعولا
لغيره سواء كان ذلك الغير مادة او موضوعا واما المانع من المعقولية فهو المادة وعلائقها
لكن المادة وعلائقها ليست مانعة من كون الشيء معقولا مطلقا بل من كون الشيء معقولا بحلوله
في العاقل فان المعقولية قد يكون بحصول الشيء عند العاقل وقد يكون بحصول صورته عنده بان
يكون صورته حالة فيه ولا شك انه يجب ان يكون تلك الصورة مجردة عن المادة وعلائقها واما اذا كان
عين الشيء حاصلا عند العاقل كحصول المعلول لعلته فلا يجب هناك التجرد عن المادة وعلائقها
كما سبق فلا يصح القول بكون المادة مانعة من التعقل على اطلاقه ولا حصر المانع عن التعقل مطلقا
في المادة وعلائقها فاحفظ بذلك اشهر والظاهر ان المراد ههنا ان المادة مانعة من العاقلية لا المعقولية
والمراد بالمادة ههنا ما يشمل الموضوع الخ فيستقيم حصر المانع عن التعقل في المادة وعلائقها
الا انه بعيد قوله ولما كان وجه المحسوس والمعقول الخ هذا الكلام وجهين احدهما ان يكون
المراد ان وجه المحسوس والمعقول في ذاته اي وجهه في نفسه عين وجهه لمدركه اي عين
الوجه الرابطي كما ادعى الشيخ في الاعراض ان وجودها في نفسها عين وجودها الرابطي وانت خبير بان
تلك الدعوى في العلم الحضوري وكذا الحصولي ايضا بناء على ان يكون المحسوس والمعقول فيه
عين الصورة في نفسها هي المحسوس والمعقول بالذات كما هو راي الشيخ وقوله وكان وجهه لمدركه
اشارة الى دعوى اخرى هي اتحاد الوجه للمدرك مع المحسوسية والمعقولية ليلزم من المقدمتين ان
يكون الوجه في نفسه للمحسوس والمعقول هو عين المحسوسية والمعقولية وثانيهما ان يكون
المراد ان الوجه في نفسه للمحسوس من حيث هو محسوس والمعقول من حيث هو معقول اي
المحسوسية والمعقولية هو الوجه للمدرك وقوله وكان وجهه لمدركه اشارة الى عكس ذلك اي الوجه
للمدرك ايضا هو المحسوسية والمعقولية وبالجملة المراد من المقدمتين اتحاد المحسوسية والمعقولية مع
الوجه للمدرك وحمل كل واحد منهما على الاخر كليا وعلى التقديرين قوله لم يصح جزاء لذلك
الشرط المركب فتأمل قوله لم يصح ان يكون ما وجهه لغيره مدركا لذاته والا لكان وجهه
في نفسه عين وجهه لمدركه اي لذاته مع ان وجهه لغيره او نقول والا لكان مدركه عبارة
عن وجهه لمدركه اي لذاته مع ان وجهه لغيره ومدرك ذاته يجب ان يكون نفس وجهه ادراكه لذاته

بناء على التقرير الثاني

اذ يكون بناء على التقرير الاول

ليس وجه هو مدركه لذاته فلو كان هو ادراكه لذاته ايضا بطل او نقول ان ادراكه لذاته و
وجه لذاته فهو مدرك ذاته اذ ليس وجه في نفسه الا كونه مدركا فاذا كان وجه لذاته
كان مدركا لذاته اولا ح وجه لذاته ليس الا كونه مدركا لذاته اذ المدركية ليست الا
الوجه له هذا وفيه نظر اما اولا فلان دعوى الاتحاد بين الوجه في نفسه والوجه الرابطي في شيء خلاف
التحقيق الظ ان اطلاق الوجه على المعنيين انما هو باشتراك اللفظ ولو سلم عدم ذلك
فلابد له من دليل كما لا يخفى ولو حمل الكلام على الاستلزام بين الوجه في نفسه لكل محسوس ومعقول
الوجه للمدرك ويتفرع منه ذلك فان اراد بالوجه للمدرك القيام به او عدم القيام
لغيره فمم وان اراد به ما يتناول عدم الغيبة عنه فمسلم لكن مع هذا لم لا يجوز ان يكون
شيء ح بغيره ومع هذا يكون مدركا لذاته هذا والظ يرد عليه انه اراد كل ما هو محسوس ومعقول
شيء لو وجه في نفسه هو بعينه وجه للمدرك فمم لكن لا يلزم منه ان يكون كل ما وجه لذاته فهو مدرك ذاته
بل يكون اثباته به مصادرة على المط وان اراد ان الوجه في نفسه لكل شيء هو الوجه
لمدركه فمم لا بد له من بيان والظ لا تم المقدمة الثانية اي ان الوجه للمدرك هو عين المحسوسية والمعقولية
بل لعلها شيء اخر غير الوجه للمدرك وح فلا يلزم ان يكون ما هو مدرك ذاته نفس وجه
ادراكه لذاته والا ان يكون كل ما وجه لذاته فهو مدرك ذاته كما لا يخفى والثالث ان فلانه ان اراد ان
المحسوسية والمعقولية حقيقتهما هي الوجه للغير اي كونه كان ح وكذا الوجه للغير هي كونه هو المحسوسية والمعقولية
فلانم ذلك كيف يثبت بالدليل وان اراد ان المحسوسية والمعقولية تصدق عليهما انهما الوجه للغير
وان بعض افراد الوجه للغير هو المحسوسية والمعقولية فان اراد بالصدق المذكور الصدق في الجملة
فمم لكن لا يتفرع عليه شيء مما فرع عليه وان اراد الصدق كليا فان اراد بالوجه للغير هو القيام
به او عدم القيام بغيره فمم ولو سلم فلا يتفرع عليه التفريع الاخير كما لا يخفى وان اراد به ما يتناول
عدم الغيبة عنه فمم لكن لا يتفرع عليه ح ايضا شيء مما فرعه عليه وان اراد ان المحسوسية والمعقولية
هي الوجه للمدرك من حيث انه مدرك وكذا الوجه للمدرك من حيث انه مدرك عين المحسوسية والمعقولية
فان اراد بالوجه للمدرك القيام به او عدم القيام بغيره فمم كما ذكرنا وان اراد به ما يتناول
عدم الغيبة عنه فمم لكن مع هذا لم لا يجوز ان يكون شيء ح بغيره ومع هذا يكون مدركا لذاته كما ذكر
والظ لانم انه مع هذا يلزم ان يكون كل ما هو مدرك لذاته يجب ان يكون نفس وجه ادراكه

لذاته

لذاته اذ لعله يكون مشروطا بشرط اخر والظ لانم انه مع هذا يلزم ان يكون كل ما وجه لذاته فهو مدرك لذاته
اذ الوجه لذاته مطلق مع انه ليس عين مدركيته له بل الوجه لذاته اذا كان ذاته مدركا ايضا
مدركيته لها والكلام ليس الا في اثبات كون الذات مدركا ح فتامل قوله لا يصح ان يكون
مقارنا لمادة ما ذكره مبني على تقدير تسليم الاول من انه لا يجوز ان يكون مقارنا لمادة ما لا يحل فيه
واما اذا كان شيئا مقارنا للمادة بان يكون جزء له كالجسم فلم يظهر مما ذكره عدم جواز
ان يكون مدركا لذاته الا ان يقال ان ادراكه لذاته انما يكون بادراك اجزائه والمفروض انه
لا يمكن له ادراك جزئه الذي هو الصورة فانها حالة في الهيولى وفيه انه يمكن ان يحصل العلم بشيء
اجمالا بدون ان يحصل العلم بجزئه والظ ان حلول الصورة في الهيولى لا يصير مانعا من
تعقل شيء لها اذ يمكن ان يتعقلها باعتبار حضورها عنده او الصورة بها وح يعتبر تجرد تلك الصورة
لا ذات الصورة كيف ولو لم يكن كذلك يلزم ان لا يكون الصورة معقولة اصلا وهو غير معقول فتامل
او في انه لما كان احد جزئيه هو الهيولى والاخر هو الصورة وشيء منهما لا يصلح لان يكون
عاقلا لذاته فالمجموع ايضا لا يصلح لذلك وفيه ايضا منع لا يخفى قوله وكل ما هو محجوب عن
ذاته اي غير مدرك لذاته فلمقارنته المادة غير مدرك ذاته فقوله فلمقارنته المادة تعليل لقوله
غير مدرك ذاته قدم عليه وحاصل المعنى ان كل ما هو محجوب عن ذاته فوجه محجوبيته هو مقارنته
المادة قوله لا تدرك ذواتها لكونها موجهة لمحلها التي هي الاعضاء لا لذاتها وح
هذا يظهر بطلان قول من قال ان مدرك المحسوسات هي الحواس انفسها وعلى هذا يلزم كون نفوس
الحيوانات العجم مجردة عن المادة كما ذهب اليه الشيخ الاشراقي كذا افاده بعض المحققين وانت
خبير بانه لم يظهر مما نقل ببعضها الا ان ما مقارنا للمادة لا يجوز ان يكون مدركا لذاته لا انه
لا يجوز ان يكون مدركا اصلا وح فلم يظهر بطلان كون مدرك المحسوسات هو الحواس ولا كون
نفوس الحيوانات العجم مدركة مجردة عن المادة فتامل قوله … من حيث هو معقول او وجهه
فافهم قوله وليس للهيولى وجه بالفعل في حد ذاتها لا يخفى ان الهيولى ليس لها وجه بالفعل من ذاتها
ولا بعد ضم الصورة فرضها موجودة بالفعل بمقارنتها … ان هذا يكفي لظهوره …
بنفسها لو كان مناط … هو ما ذكره … في العالم ان يكون وجهه عين ذاته
والا فرع جميع الممكنات … عليها هذا … ان الهيولى والصورة موجودتان بوجه …

لكان لما ذكره وجه لكنه خلاف راي اهل التحقيق فتأمل والذي يظهر من كلماتهم ان الهيولى لما اعتبر
في جوهرها القوة والاستعداد اذ حقيقتها انها جوهر مستعد لكل شيء فهي في ذاتها لا تقبل الظهور
والانكشاف فلهذا لا تصير عاقلة لذاتها وان صارت بعد ضم الصورة موجودة بالفعل وكأنه اعتبر
في كون الشيء عاقلا بنفسه مع ما ذكره ان يكون في ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عداه شيئا معينا
لا يكون له قوة ولا استعداد وان الهيولى ليست كذلك قال الشيخ في الشفا جوهر الهيولى وفعليتها بمعنى كونها
مستعدة لكذا والجوهرية التي لها ليست تجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل تعدها لان تكون
بالفعل شيئا بالصورة وليس معنى جوهريتها الا انها امر ليس في موضوع والاثبات هو انه امر
واما انه ليس في موضوع فهو سلب وانه امر ليس يلزم منه ان يكون شيئا معينا بالفعل لان
هذا عام ولا يصير الشيء بالفعل شيئا بالامر العام ما لم يكن له فصل يحصله وفصله انه مستعد
لكل شيء فصورته التي تظن له هي انه مستعد قابل انتهى وههنا كلام آخر سنحققه ثم انه اعترض عليه بان
كون حقيقة الهيولى هي القوة مناف لما حققه في ربط الهيولى من ان لها وحدة شخصية محفوظة مع
تبدل الصور وان شخصيتها بان تكون حقيقتها القوة لا تأبى عن ان يحصل لها وحدة شخصية بعد الى فهم العقول
واما انه كيف يمكن بقاء تلك الوحدة مع تبدل الصورة التي هي علة لها فليس ههنا موضع تحقيقه
فتأمل وايضا لو جوز تحقق الشخص بدون الوجود فيمكن ان تكون حقيقتها القوة لا تنافي
الوحدة الشخصية اذ يمكن ان يكون معنى شخصا مستعدا لكل صورة وشيء كما في كل منها
فتأمل قوله فان الوجود هو الظهور قال بعض المحققين فان قلت هذا يستدعي كون الهيولى
شاعرة بنفسها فانها ليست معدومة صرفة كما عرفت واذا كان الوجود هو الظهور او مستلزما له و
للهيولى وجود لانه وان كان ضعيفا وذلك الوجود الضعيف قائم بذاته لزم كونها ظاهرة لذاتها
غاية ما في الباب ان يكون ظهورها لذاتها ظهورا ضعيفا بازاء وجودها الذي في غاية الضعف فيكون
لها شعور ضعيف بذاتها قلت قد نطق بذلك وبهذا يتحقق عشق الهيولى ويظهر سراية نور العشق
الذي هو فرع الشعور في جميع الموجودات كما هو في جانبه لكن المحشي اراد ان الوجود بالفعل الذي هو
موجود لنفسه غير قائم بالغير في نفسه وانت خبير بان الهيولى قبل ضم الصورة لا وجود
لها اصلا وانما يصير موجودة بعد ضم الصورة كما قال الشيخ في التعليقات الهيولى معدومة بالذات
موجودة بالعرض وبعد ذلك فيمكن ان تأتي انتهى ليس وجودها وجودا ضعيفا بل كسائر الموجودات

لكنها

ليست ح

لكنها لما خالطتها بالصورة وعدم امكان تجردها عنها في ذاتها لا يمكن ان تصير معقولة لذاتها قال الشيخ ان
معقولية الشيء هي تجريده عن المادة وعلائقها والشيء اذا كان في الطبيعة غريب لا يكون مجردا لانه
فلا يكون عقلا ولا معقولا لذاته اشكل وما يمكنه اعتبره في كون الشيء عاقلا لذاته مع ما ذكره
من كونه مجردا قائما بذاته ان لا يكون مخلوطا بالشيء الآخر كما لا يخفى لعنة موهومة والهيولى ليست كذلك
كما عرفت فلا يلزم ان يكون لها شعور انتهى فتأمل قوله فتعين حينئذ ان معقولية الذات وعاقليته لها
في اعتبار كونه حضور مجرد موجود بالفعل عند مجرد آخر معقولية لذاته وباعتبار كونه كون مجرد حضر عنده
مجرد آخر عاقلية لذاته فقد اجتمع الى فعلية والمعقولية باعتبارين كما حققه المحقق الدواني وما
زعمه بعض تلامذة المحشي من انه لا يوجب التكثر له في الاعتبار ايضا فهو سهو لا حاجة الى البيان
قوله فوجوده اذن عقل وهو عاقل ومعقول لكون وجوده عقلا فقط ولا لكونه عاقلا ومعقولا فهو كما
بل يلزم مما ذكره ان يكون ذاته عاقلا ومعقولا لا وجوده والنظر الشيء انما لو وجد ما يعم الذات
ويمكن ان يحمل الوجود المجرد عن المادة في كلامه على الواجب الوجود لكن الموجود المجرد عن المادة
وقد فيكون وجوده عقلا وهو فلا فقط لا كلفة فيه فتدبر قوله قد عرفت ان المعقول هو المجرد
عن المادة وعلائقها اي كل معقول هو مجرد عن المادة وعلائقها وهذا هو المراد بالموجبة الكلية
ثم ان هذا لم يظهر مما نقل ههنا من كلامه وكأنه في كلام آخر لم ينقل ههنا قوله حتى يكون كل ما يكون
مجردا عن المادة فهو معقول لا يخفى انه قد ظهر ذلك من كلماته التي نقلها ههنا فلا يحتاج
في اثبات ما ذكره الا ان يكون غرضه الاثبات بطريق آخر او يكون هذا الكلام
وقع قبل ذلك فتأمل قوله لكن هذا الحكم لا يصح في المجرد فيه انا لا نتم الانحصار شرط
المعقولية في التجرد حتى لا يحتاج المجرد بالفعل في التعقل الى شيء حتى يصير معقولا لم لا يجوز اشتراط شرط
آخر او كون معنى آخر وراء المادة ما في عنها فتدبر قوله فهو اذن معقول بالفعل يرد عليه
ما اورده بعض المحققين وهو انه لم يظهر مما ذكره الا انه معقول بالفعل بمعنى انه لا مانع
من معقوليته حتى لو فرض عاقل لعقله بلا حاجة الى ان يتغير فيه شيء لا انه معقول بالفعل بمعنى
انه يحصل ايضا عاقل عقله وقع معقوله فهو عاقل لذاته فانه ان لم يكن عاقلا لذاته لكان
معقولا بالقوة ثم اذ يمكن ان لا يكون عاقلا لذاته لكن يكون بحيث اذا تحقق عاقل
عقله ولو سلم انه معقول بالمعنى الآخر ايضا لم يظهر لكونه معقولا بالفعل كونه معقولا

للواجب تع او للمجردات العالية ولا حاجة ظاهرا ان يكون معقولا لذاته فتامل قوله وهذا دليل على ان المبنى ليس الا تجرده هذا احتمال لا يتم على طريقة النظر ولعله يظهر بحدس او كشف والا يحكم بتحكم قوله لا يخفى ما في حمل كلام الشارح

عبارة المص وذلك لما عرفت من ان جعل هذه ثمرة ادلة والحكم بكون الثالث عاما مع انه لا يصح

دليلا ما لم ينضم اليه الثاني او دليل اخر لا يخلو عن حزازة قوله يمكن ان يحمل المنع الثلثة المذكورة سابقا في الكتب اي شبهة

المعترضة بقوله او تستلزم كل شيء الى الجاحد ما ثبت بقوله ومع هذا احتمل قول المص والاخير عام اي والثاني

والثالث ما اشار اليه بقوله ويمكن ان يحمل هذا القول على دليلين اخرين الخ لكن يخدش هذا انه قد حكم

سابقا بان الحمل الاول بعيد من المتبادر فلا يلايم عنوانه هيهنا اولى الا ان يقال انه مع انه بعيد من المتبادر

اولى من تقرير الشارح ويحتمل ان يكون المنع الثلث ثابتة على ما ذكره في الاشبه المذكورة

في تقرير الدليلين حيث ذكره في تقرير الدليل الاول تقريرين ويخدش هذا ايض انه ان ساعده

تقرير الدليل الثاني ايض له تقريرين فلم اعتبر تعدد التقرير في الدليل الاول لكان الاولى

ان يعتبر ذلك في الدليل الثاني ايض ويجعل المنع اربعة لا ثلثة فتامل قوله اذ لا يخفى كون ان

حقيقة العلم لا حضور المعلوم عند العالم لا يخفى انه ليس المراد من هذه العبارة كون العلم عبارة عن حضور

المعلوم من حيث هو معلوم عند العالم من حيث هو عالم والا لكان الكلام دوريا وايض لكان اثبات

علم الشيء بذاته بذلك مصادرة على المطلوب كما ذكره بعض المحققين فلابد ان يكون المراد حضور شيء عند

شيء وح فكون العلم عبارة عن ذلك او عما هو لازم له ليس بديهيا كما لا يخفى ولا يكون بديهيا

لو كان المراد هو المعنى الاول وقد عرفت فساده وايض لو كان ذلك بديهيا لم يتوجه المنع على تقرير

المواقف ايض لان تعريفه حضور من تعريف الشرح فاذا كان عند حضور شيء عند شيء يحقق العلم ضرورة

فعند حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية عند الشيء المجرد القائم بذاته يكون كذلك الظهر ولو

منع الاظهرية فلا اقل من المساواة ولو منع ذلك ايض فلا شك انه يحكم العقل بديهة عند

ملاحظة بداهة تلك المقدمة فالمنع غير متوجه فتامل وههنا كلام آخر سيجيء فانتظر قوله اذ المقصد

بكل منهما حاصل فالمنع وان توجه ههنا لكنه لا يضر الشارح اذ لو لم يكن حقيقة العلم ذلك فلا شك

في كونه لازما له وبذلك يتم المقصد كما لا يخفى قوله قد عرفت ان هذا المنع الخ قد عرفت ما فيه

قوله نحكم سواء من ذلك ان مجموع الامرين فانهم لما وجدوا النفس اذا اعتبرت من حيث

ذاتها بدون وساطة امر آخر من الآتها وقواها عالمة بالمعاني الكلية المجردة عن العلائق الجزئية

المادية

المادية ولم يتم ذلك في هذه الصورة الا بحضور ماهية مجردة عند موجود مجرد قائم بذاته ومن كان عنده ان القيام

علموا ان التجرد والحضور مدخلا في كون الشيء معلوما لكن لم يعلم بذلك ان مطلق الحضور كاف لاحتمال

ان يعتبر الحضور القيامي ثم لما وجدوا عالمة بذاتها مع عدم امكان القيام فيه علموا ان المعتبر هو مطلق

الحضور هكذا افاده بعض المحققين وبالجملة ولذلك سنخة امثال هذه الدلائل ثم ان النفس ما حاصلة العلم

بالماديات ايض ولو بواسطة الالات مكيف يكم باعتبار تجرد المعلوم ويمكن ان

يكون المراد انهم نحكم سواء من ذلك ان التعقل او ادراك المجرد عبارة عن ذلك لا مطلق العلم

او انهم نحكم سواء من ذلك ان العلم هو ذلك او لازم لذلك وان كان لا انه اعم بحيث يتحقق

في غير هذه الصورة ايض ولا يخفى ما فيه من التعسف قوله والحق هو الثاني لان العلم والتعقل صفة

العالم والحضور صفة للمعلوم فيجب ان يكون العلم امرا لازما للحضور المذكور ويكون صفة

للعالم وحكم بعض سائر المحشين بان الحق هو الاول ولم يبين وجهه وما ذكره بعض المحشين

من انه ان كان المراد بالحضور الوجود الرابطي المجرد فالحق ان التعقل والعلم هو الحضور

لانك قد عرفت سابقا ان العلم هو وجود الشيء المجرد قائم بالذات وان كان امرا آخر فالحق

ما قاله المحشي س سره ففيه ان المراد بالحضور هو الوجود الرابطي وكونه عين العلم والتعقل

غير معقول اذ هو صفة للمعلوم كما ذكرنا والعلم صفة للعالم وما ذكره سابقا ليس الا ان عند

وجود شيء المجرد قائم بالذات يتحقق العلم البتة لا انه عين العلم البتة فتامل قوله لانه

غير بين ولا مبين بل هو مصادرة على المطلوب كما ذكره المحشون وان ما قال على تقرير الشارح اذ يمكن

تقرير المحشي من الوجوه في الاشياء التي يجزم منه بالشعور والانكشاف كما لا يخفى قوله فوجب

ان يعتبر التجرد والاستقلال حتى يندفع هذا المنع بحذافير الشق الاول وهو ان المراد بعدم

الغيبة هو البعد قوله انه مجرده لا يوجب العلم قلنا مجرد عدم البعد لا يوجب العلم لكن

عدم بعد المجرد عن المجرد القائم بذاته يوجب العلم اذ ليس حقيقة العلم الا ذلك كما عرفت

وما ذكرت من الحواس وغيرها ليست مجردة في حد ذواتها وح فيندفع ذلك المنع بالتقرير

الاول والاصل اندفاع المنع الثاني على التقرير الذي ذكره الشارح وهو اشتراط التقرير في

الحاضر والمحضر عنده كما سبق في التنبيه المذكور من اشتباط عدم الاشتراط من علم الاشياء

بنفسه ولا النقض بالحواس فقد عرفت اندفاعه من ان عدم علمها بانفسها لكونها غير

لا مطلق العلم اذ انهم يحكمون بسواء من ذلك ان العلم هو ذلك

[illegible]

مجردة وقد اعتبر في التجرد للاجل الاشتراط المذكور هذا ولا يخفى انه يظهر من كلامه في هذه الحاشية ان كون العلم عبارة عما ذكره صاحب المواقف قد لا يتوجه عليه منع بخلاف ما ذكره الشارح وهو ينافي ما ذكره سابقا حيث حكم بان كون العلم عبارة عما ذكره الشارح بديهي لا يقبل المنع بخلاف ما ذكره صاحب المواقف والظاهر انه حمل سابقا حضور المعلوم عند العالم على المعنى الذي اشار اليه بقوله على البطلان فلذا حكم بان كون العلم عبارة عن ذلك او عما هو لازم له بديهي وقد تفطن ههنا بالمعنيين واشار الى انه لو كان المراد هو ذلك المعنى المذكور سابقا فكون ذاته غير غائبة عن ذاته بذلك المعنى مم لانه غير مبين ولا مبين وان اريد مجرد حضور شيء عند شيء فهو بمجرده لا يوجب العلم وقد اشار الى ما ذكرنا بالترديد في عدم الغيبة اذ كل معنى اريد منه يمكن ان يحمل ما ذكر في التعريف ايضا عليه حتى يتم التقريب فايراده عليه بمنزلة الايراد على ذلك وح فلا ايراد على المحشي هذا وبعبارة اخرى نقول انه لما حمل اولا ما ذكر في بيان العلم على معنى لا يتوجه المنع على كون العلم عبارة عنه ولا يمكن حمل ذلك ههنا على التعريف متوجه ما ذكرنا من انه حاصل ورد ههنا في عدم الغيبة فحمله اولا على مجرد عدم البعد حتى لا يتوجه عليه المنع لكن يرد ح انه لا يتم التقريب وقد اشار اليه بما ذكره من ان هذا بمجرده لا يستلزم العلم وحمله ثانيا على عدم البعد مع الشعور والانكشاف وح يتم التقريب لكن يتوجه عليه ما ذكره من انه مم بل هو مصادرة كما ذكرنا وح فلا ايراد على المحشي ولا تناقض في كلامه فتأمل قوله فان الحكم بان الفاعل للعالم هو مراده كما افاده بعض المحققين ان هذا الدليل لا يتوقف على هذه المقدمة اعني قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول كلية بل انما يتوقف على كون الفاعل العالم بذاته عالما بما صدر عنه وهو بديهي ولذا قال تع في مقام الاستفهام الانكاري الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير اي الا يعلم مخلوقاته والحال انه لطيف خبير اي عالم بذاته والله تعالى يعلم قوله احدهما علم كمالي اجمالي فيه اشارة الى ان الكمال انما هو هذا العلم واما العلم التفصيلي فليس بكمال فلا ضير في احتياج الواجب تع فيه الى غير ذاته المقدسة هذا ثم اعلم ان المحققين من المتاخرين لما ذهبوا الى ان علمه تع بالاشياء هو حضور ذواتها عنده لا بحصول الصور لما فيه مما لا يخفى وظاهر ان حضور الاشياء انما يكون حال وجودها لا قبلها ولا بد من القول بعلمه تع قبل الايجاد ايضا حتى يتحقق الاختيار ولقيام

الأدلة

الادلة الشرعية العقلية فاضطروا الى اثبات علم اجمالي هو عين ذاته مقدم على جميع الايجادات وما ذكروه في بيانه يحتمل وجهين الاول ما هو ظاهر عبارة تحقيقه السيد المحقق الدواني وغيره وهو ان ذاته بمنزلة المجمل لجميع المعلومات فهو علم ذاته تع علم بجميع الاشياء اجمالا كما في المثال الذي ذكروه وسمى فيه هذا ظاهر لا يخفى والثاني ان يكون علمه تع اجمالا عبارة عن كونه في ذاته بحيث تصير منشأ الانكشاف جميع الموجودات اي كونه بحيث يصير ذو وجهين فان الوجه هو الانكشاف وكونه عالما عبارة عن تمكنه من العلم والانكشاف لا عن الاستحضار بالفعل كما سيحققه المحشي بعد ذلك عن المص في رسالة تحقيق العلم وح يكون في التمثيل بالمعقول البسيط بحث فان المعقول البسيط صورة علمية واحدة مطابقة لتلك المعقولات المفصلة بل هي عينها بالذات وانما التفاوت في نحوي الادراك بناء على ما حقق من التفاوت بالاجمال والتفصيل ليس الا في نحوي الادراك لا في ذات المدرك وذاته تع بالنسبة الى العلوم المفصلة ليس كذلك المثابة بل هو علة لحصول تلك العلوم فالتمثيل بمجرد الاشتراك في المبدئية وان كان احدهما فيه مبدئية الكل للاجزاء والاخر مبدئية الفاعل للمعلول والاولى في التمثيل التمثيل بملكة الاجتهاد كما ذكره بعض المحققين اي ملكة استخراج العلوم المفصلة بالنسبة الى تلك العلوم فكما ان تلك الملكة علم اجمالي لجميع العلوم المفصلة اي حاصلة منها كذلك علمه تع بذاته علم اجمالي بجميع الاشياء هذا وهذا ايضا ليس بشيء اذ لا شك ان مرتبة العلم التفصيلي وهو الاستحضار بالفعل مرتبة فوق تلك المرتبة وكمال اتم منها فيلزم ان يكون ثابتا للواجب تع في مرتبة ذاته وانما يثبت له بعد ذلك بعد ان يوجد غيره فيلزم الاضافة تع في مرتبة ذاته بالنقص والخلو عن الكمال تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وهذا يرد على الوجه الاول ايضا كما لا يخفى قوله بل ما عنده اكثر اي ما عنده تع اشد تجريدا من المعقول البسيط لان ما عنده تع هو سبب لانكشاف الاشياء هو ذاته البسيط البحت التي لا تكثر فيه اصلا بخلاف المعقول البسيط لكونه مركبا وانما هو بسيط بالاضافة الى التفاصيل التي تحصل بعد التحليل فتأمل قوله [illegible]

[illegible] الى ذاته تع فقط واما بالنسبة الى الممكنات فانما يتقيم [illegible]

الاول فلا تعقل **قوله** وهو فقط ان هذا القول فقط والاظهر ان يقال ان المراد ان الواجب الوجود فقط ان
بذاته على ذاته وفي بعض النسخ وهو فقط بذاته وهو اظهر **قوله** علة الكل من حيث لا كثرة فيه
وذلك لانه لما كان مبدء الكل وحده وعالما بذاته والعلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول
علة الكل ان هو عالم بالكل لكن بحيث لا كثرة فيه وذلك احد الوجهين المذكورين وهو من حيث
هو عالم بذاته ينال الكل اي يعلم الكل من ذاته اي يكون علمه بذاته هو بعينه علمه بالكل بناء على
ما ذكرنا في الوجه الاول او يعلم الكل من ذاته بناء على ان ذاته مبدء لظهور الكل وليس المراد
بالعلم به الا معنى نسبته له كما ذكرنا في الوجه الثاني ثم ان الكلام على هذا ينطبق على ما ذكره
الحضر من العلم الاجمالي ولا على قوله فعلمه بالكل بعد ذاته وفي بعض نسخ الفصوص بعد علمه بذاته وقوله
وكثرة علمه بالكل كثرة بعد ذاته فانه بيان لطريقة الصورة كما هو المشهور من الفارابي
والشيخ وترجيحها بحيث يطابق ما ذكره المحشي ان قيل ان المراد بها العلم التفصيلي
الذي هو بعد ما ذكره من العلم الاجمالي قلنا ان المراد من الاول هو العلم الاجمالي وفي
المراد من البعدية البعدية بحسب الاعتبار اذ لا شك ان اعتبار كونه عالما بعد اعتبار الذات
من حيث هو وكذا اعتبار كونه عالما بما سواه بعد اعتبار كونه عالما بذاته والمراد من الثاني
هو العلم التفصيلي وهذا اظهر كما ذكره بعض الفضلاء ان قيل انه قوله بعد ذاته ليس خبرا لقوله فعلمه
بالكل بل هو صفة للكل وقوله نفس ذاته خبر لكل من العلمين اي علمه بالكل الاشياء التي وجدت
بعد وجود ذاته وكذا علمه بذاته نفس ذاته هذا وهو فقط وفي بعض نسخ الفصوص لم يوجد
نفس ذاته وح يكون علمه مجرورا معطوفا على ذاته اي علمه بالكل بعد ذاته وبعد علمه بذاته وقوله ويتحد
الكل بالنسبة الى ذاته [illegible] ايضا ينطبق على العلم الاجمالي ويمكن حمله على العلم التفصيلي ايضا اي يتحد الكل
بالنسبة الى ذاته في ان ليس علمه بجميعها من غير ان يكون فيها ما يوجب تكثرا فيه بل كما تبين
في المذهب الثاني للمحققين **قوله** او بالحلول فيه لكن لا يوجب تكثرا في اصل الذات بل في الامور
العارضة له كما في المذهب الاول لهم وربما كان قوله بالنسبة الى ذاته مؤيدا لحمله على العلم
التفصيلي ولو كان المراد العلم الاجمالي لكان ينبغي ان يقال ويتحد الكل في ذاته كما ذكره
بعض المحققين والامر فيه هين وقوله فهو الكل في وحدة ظاهره منطبق على الاجمالي على الوجه الذي
ذكرنا ان الواجب تعالى هو الكل في وحدة اي كل الاشياء في حال كونه واحدا لا تكثر فيه ويحتمل ان

يكون

يكون المراد ان الكل اي كل ما عدا الواجب هو الكل في وحدة اي ذاته تعالى لما كان علة السبب اسباب
لجميع ما عداه فيكون الكل كلا في وحدة ويمكن ان يكون المراد ان الواجب هو الكل اي عالم
بالكل ومبدء له في حال كونه في وحدة اذ الكل كل في وحدة اي معلوم لذاته الاحدي وهو ينطبق
على الوجه الثاني الذي ذكرنا في تحقيق العلم الاجمالي فهذا هو متفرع على سابقه ان حمل ذلك
على العلم الاجمالي على اول الكلام ان حمل تمام السابق على العلم التفصيلي وح يمكن حمل ذلك ايضا
على العلم التفصيلي اي فهو الكل في وحدة بان يكون المراد هو ما ذكرنا في بيان قوله ويتحد الكل
بالنسبة الى ذاته لينطبق على العلم التفصيلي لكنه بعيد جدا والحد منه تطبيق تمام الكلام على
مذهب القائلين بالصور فتدبر **قوله** ومراتبه اربع قال بعض المحققين انه تعالى في علمه
بالاشياء بهذه المراتب لانه تعالى كما لا ينفك عن العلم بالاشياء في شيء من
المراتب في نفس الامر كما انه تعالى يعلم الاشياء في مرتبة الكون الى العين يعلم تلك الاشياء
كذلك تعالى يجب ان يعلم الاشياء في جميع المراتب السابقة على الكون وهي مرتبة وجوب
علله فانه له مرتبة وجوبه تعالى اذ هو علة العلل ومبدء المبادي من الاولى فوقه
مرتبة وجوب المتقدمة على جميع المراتب بالذات يعلم الاشياء بالعلم الاجمالي الذي هو عين
ذاته وثانيها مرتبة وجوب العقول المجردة النورية التي هي روابط فيضه وذوات جهة
تعالى فلتقدم بالوجوب على الاشياء التي تحتها في نفس الامر فيجب ان يعلم الاشياء
في تلك المرتبة لا بوجودها العينية اذ ليست هي في تلك المرتبة لامتناع وجود المعلول في
مرتبة وجود العلة ويمتنع انفكاكه تعالى عن العلم بالاشياء في تلك المرتبة فعلمه تعالى
بالاشياء في تلك المرتبة على وجوب تلك العلل فوجوب تلك العلل علوم
تفصيلية له تعالى بذواتها وانها علم اجمالي بما بعدها من الاشياء التي هي معلولات لها كما ان وجوده تعالى علم تفصيلي
له بذاته وعلم اجمالي بمعلولاته وثالثها مرتبة وجوب النفوس المجردة الفلكية
اذ لها تقدم بالذات على الماهيات الجسمانية فيجب ان يعلم تعالى تلك الماهيات في تلك المرتبة
لا بوجوداتها العينية لعدمها في تلك المرتبة بل بماهياتها المرتسمة في ضمنه الاول تعالى
[illegible] علم العقل في الرابع تلك النفوس فما يكون في العقل يصير تفصيليا في النفوس
وهناك يمتاز الماهيات بعضها عن بعض ولهذا المعنى عبروا عن هذه المرتبة باللوح والمرتبة

ان يقع بالقلم في الصور الكلية اي ان في النفوس المجردة الفلكية علوم تفصيلية له تعالى بتلك المهيات

وعلم اجمالي بافراده الموجودة في الخارج فهذه هي مراتب علمه الاجمالي وما سوى المرتبة الاولى في

من هذه المراتب الثلث ومع المرتبتين الباقيتين من المراتب الاربع التي ذكرها المحشي

هي مراتب علمه التفصيلي فمراتب علمه الاجمالي ثلث ومراتب العلم التفصيلي اربع

والمجموع خمس احدها اجمالية فقط واثنان تفصيلية فقط واثنان اجمالية باعتبار

وتفصيلية باعتبار اخر اشتهر وفيه نظر لا اولا فلانه لا حاجة في علمه تعالى بهذه المراتب

والا لنرم جلبها جهة كما في حقه كمال في غيره والقصد فيه لكمال لا يبطل لم يكن بل علمه الكمالي

بن عمهم ليس الا علمه الاجمالي ولا حاجة في اثبات مراتب العلم التفصيلي لكن

الامر في نفس الامر كذلك ان كل جوهر مجرد فهو مع ما هو مكمول فيه من الصور حاضرة عنده

تعالى وهو لديه ومنه يظهر علمه التفصيلي على التفصيل المذكور لا انه كيف ابته اثبات تلك المراتب

لتصحيح علمه تعالى ولا ثانيا فلان وجوب عدم انفكاكه تعالى عن العلم بالاشياء في جميع الاشياء

المراتب مسلم لكن لا يلزم منه اثبات تلك المراتب بل علمه الاجمالي ثابت في جميع المراتب وهو مكنون

بن عمهم والا ثالثا فلانه لو تم ما ذكره يلزم اثبات مراتب غير متناهية ولا وجه للتخصيص

باربع اذ الحوادث غير متناهية ركب علمه تعالى لكل منها في مرتبة وجود علته فيلزم اثبات

مراتب غير متناهية لعلمه تعالى هذا ثم ما ذكره من قوله فوجدت تلك العلل علوم تفصيلية له تعالى

بذواتها وعلم اجمالي بالاشياء ينبغي ان يكون صفات المعقول بحيث له ذواتها

كان في الحكماء ولو قيل بزيادتها في الآخر في توجيه كلام المحشي ان تلك المرتبة علم

تفصيلي بذوات تلك العلل لحضورها بذواتها واجمالي بالنسبة الى الموجودات فان

صور الجميع مكنونة فيها لا لان وجودها علم اجمالي بها وكون تلك المرتبة اجمالي بالنسبة

المرتبة التي بعدها لان التفصيل فيها اكثر وفيه تكلف بل الاظهر حمل كلام المحشي على الوجه الاول

فتدبر **قوله** احدها ما يعبر عنه بالقلم والنور والعقل اشار في الحاشية الى دفع ما يتراأى فيما ورد في

تارة ان اول ما خلق الله نوري وتارة انه القلم وتارة انه العقل من المنافاة وذلك

ما ذكره بعض المحققين من ان تلك الالفاظ الثلثة عبارات عن معنى واحد فان الصادر

الاول باعتبار انه جوهر مجرد عقل لذاته عبر عنه بالعقل وباعتبار كونه واسطة في افاضة نقوش

صور

صور جميع ما يوجد الى يوم القيامة في الواح النفوس المجردة الفلكية كما ان القلم واسطة في رسم الصور

العلمية اي صور في الذهن على الالواح الصحيفة عبر عنه بالقلم وباعتبار ان تحقق الوجود من حضرة

الرب تعالى انما يكون باتصال النفس المقدسة النبوية بذلك الجوهر المجرد الذي هو نور

في ذاته وسبب لانكشاف المعالم الربانية للذات المقدسة كما ان النور في ذاته

وسبب لظهور سائر الاشياء عند الحس عبر عنه بالنور واضيف الى الذات الشريفة صلوات الله

عليها وعلى سائر الذوات المطهرة المنشعبة منها كذا ذكره بعض المحققين وفي هذا الاضافة

في جعل الاولية اضافية كما قيل لكنهم لا يكفي ان العقل عند ائمة الحكمة مخالف للشرع

لانهم زعموا قدمه وقد علم من الشرع حدوث العالم فلا تغفل **قوله** والنفس الكل عند الصوفية

وقد وقع ذلك في كلام بعض الحكماء ايضا كما نقل عن الشيخ انه قال في رسالة المبدء والمعاد

اشرف الموجودات واولها عقل الكل ثم نفس الكل وقد ذكر ايضا في رسالة الموسومة

بالاسولة والاجوبة انه يطلق نفس الكل تارة على النفس المحركة للفلك الاعلى التي تسمى في

الشرائع عرش وتارة على جملة الانفس المحركة للافلاك كلها كانه نفس واحدة والافلاك جرم

واحد هذا ثم ان الظاهر ان جعل النفوس المجردة الانسانية مرتبة اخرى بديع في هذه المرتبة

اذ لا يمكن ادراجها في المرتبة الثالثة اذ حكم فيها بانتقاش صور الجزئيات المادية وهي النفس

لا تنتقش في النفوس المجردة على رايهم ويبعد جدا الا ان يجعل قواها مرتبة ولا يدخل النفس في مرتبته

غير الرابعة فتأمل **قوله** وتسمى كتاب المحو والاثبات سميت به لان الصور المرتسمة فيها لما كانت

صور الجزئيات الكائنة الفاسدة فكما ان تلك الجزئيات تمحى وتثبت فكذلك تلك الصور المطابقة

لها كما ذكره بعض المحققين ثم ان حمل تلك الالفاظ الواردة في الشرع على المعاني المذكورة انما هو

بمجرد التشهي والرجم بالغيب بلا سند شرعي والظاهر منها معان اخر وان امكن حملها عليها

فالله ورسوله اعلم **قوله** منها انه لما كان وجود العلة الخ لا يخفى ان هذا الشبهة ترد على اهل علم الواجب

وان لم نقل بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول اذ لا شك انه لا بد من علمه تعالى بجميع الاشياء

في الازل وذلك لا يمكن ان يكون بحضور نفسها فلا بد ان يكون بحضور صورها وذلك لا

بطريق الارتسام في ذات العلة تأمل **قوله** ولكونه تعالى فاعلا لشيء واحد من جهة واحدة

للمنع فيه مجال فتأمل **قوله** فيلزم المثل الافلاطونية قال بعض المحققين الله اعلم ان

ان قلنا ان النفوس الانسانية قوا
مرتبة من المراتب الخمس وانه
غير داخلة بهذه المراتب بل
داخلة في المرتبة الرابعة
الا الموجودات في المرتبة الرابعة
التي هي نفس المراتب
بعيد جدا

مخطوطة م

المثل الافلاطونية مفسرة حيث بالصور العلمية لحلقة الموجهة لا في موضوع ولا في محل ولا في زمان ولا في مكان
وفي اثبات وجوه الكلي الطبيعي بالطبايع المرسلة الموجهة في متن الدهر وحاق الاعيان بلا شرط شيء
من حيث هي هي متمايزة في عالم الامر عن الافراد وراء ما لها من الوجود في عالم الخلق اعني وجود
الافراد ملحوظة بها غير متميزة عنها وفي باب تفصيل العوالم بعالم المثال المتوسط بين عالم الغيب
والشهادة برزخا بين المجرد والمادي وفي مقام اثبات الصور النوعية بالجواهر العقلية التي
هي ارباب الانواع الموكلة على حفظه بها كل شيء من نوع نوع بالتدبير والتسخير كما ان النفس
المجردة بالقياس الى تدبير الهيكل الشخص بعينه وان هي الا ضرب من الملائكة المجردة وخليقة
رسا النوع المفارق للطبيعة الجرمية الجسمانية الصور الجوهرية المنطبعة وهذه ضرب من الملائكة
الجسمانية فليعلم انه باعداد المقربين الاخرين لقد عند التحقيق بالرابي العقلية وليس
هنا موضع ذكرها قوله لزم ان يكون جميع الايجادات الواجب الوجود مسبوقا بالعلم قال بعض المحققين
فان قلت كون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لا يستلزم سوى كون جميع الايجادات ان
الموجودات تلك الايجادات معلومة لا كونها مسبوقة بالعلم قلت لما كان وجود العلة سابقا
على جميع الايجادات وكان في تلك المرتبة عالما بذاته وجب ان يكون علمه بمعلولاته
ايضا سابقا على المعلولات لتحقق الاستلزام بينهما فتامل بل اشبه وفيه تامل لان استلزام
العلم بالعلة للعلم بالمعلول لا يستلزم ان يكون اذا كان العلم بالعلة سابقا على شيء ان يكون
العلم بالمعلول ايضا سابقا عليه وهو ظاهر فالصواب ان يقال هذا بناء على ان يكون مرادهم
من تلك المقدمة ان علمه بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول قبل ايجاد المعلول ولا لو كان
مرادهم ان العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول مطلقا فلا يتم الملازمة وسيشير المحشي الى هذا
فلا تغفل قوله فيلزم التسلسل لان تلك العلوم ايضا معلولة له تعالى فيلزم سبق علمه تعالى
بها ايضا فيتسلسل او ينتهي الى علم لا يكون معلولا له وذلك بان يكون عينه تعالى اذ
كل ما هو غيره تعالى فهو معلول له تعالى وكونه عينا لذلك لما سبق من ان حضور العلة مغاير لحضور معلولها
شامل قوله فان قلت ان حضور المعلولات فهذا في العلم التفصيلي ولا في العلم الكمالي الاجمالي
فيقال لا نم ان حضور العلة غير حضور طبيعة معلولها بل يتضمن ذلك وح لا ان يمنع ايضا كون
احدهما مغايرا للوجود معلولها ويلزم التضمن ايضا اذ يمنع كون تغاير الوجودين مستلزما لتغاير
الحضورين

الحضورين لتحكم وفيه بعد او يقال بتغاير الحضورين ايضا لكن نقول ان حضور العلة مستلزم لحضور
المعلول اجمالا لكن لا نعلم كيفية حضوره او تحصيل العلم الاجمالي على ما ذكرنا في الوجه
الثاني من وجوه تحقيق العلم الاجمالي هذا والحق انه لم يحصل من المحشي هنا الا ذلك
وعدم التعرض له في مقام تحقيق الحال ودفع الاشكال والله تعالى يعلم قوله ان ذلك
مستلزم للعلم بالمعلول قبل ايجاده كما هو الظاهر وعلى الملازمة فيه يجب ان يكون مترتبا
ابتداء على المقدم هذا غير خفي بخلاف ما لو اريد الشق الاخر الذي هو قسيم هذا الشق فانه
يتوقف ثبوت الملازمة على البيان الذي اورده هناك فتدبر كما ذكره بعض المحققين وقد عرفت
ما في البيان الذي اورده هناك ثم انه لو اثبت الملازمة على الشق الاخر ايضا فلا وجه لترديد المحشي
وتفصيل ان المراد هل هو قبل الايجاد او اعم اذ ليس منه الجواب ح الا ان العلم الاجمالي سابق
من التوضيح فينبغي الاكتفاء وما ذكره من التفصيل في الشق الاول لا طائل في توجيه المحشي هو ما ذكرنا
فتدبر قوله فان القول بان حضور العلة لا يظهر منه ان نظره في دفع الاشكال الاول الى
لو اورد في العلم الاجمالي منع مغايرة الحضورين فيه كما ذكره في الحاشية السابقة اولا ولا اشتهر
بانه قد استدل المعترض عليه فلا يحسن الاكتفاء بمجرد المنع عليه وقد ذكرنا توجيهه
احتمالين فتذكر قوله كان ممنوعا اي يكون الح المقدمة القائلة بان العلم بالعلة يستلزم العلم
بالمعلول ممنوعة وح فلا اشكال في علم الواجب اذ مبنى الاشكال عليه هو المراد منع كون ذلك
ان العلم التفصيلي هو مرادهم فلا يرد الاشكال عليهم فتفهم تمت الحاشية في سنة ١٢٠٣
في شهر ذي الحجة في المشهد الرضوية عليه وعلى ابائه السلام
الثناء والتحية على يد الحقير
حاجي ابن ملا عبد الله
م م م
م

المثل الافلاطونية مفسرة حيث بالصور العلمية المتعلقة الموجهة لا في موضوع ولا في محل ولا في زمان ولا في مكان
وفي اثبات وجود ذلك الطبيعي الطبايع المرسلة الموجهة في متن الدهر وحاق الاعيان بلا شرطية
من حيث هي هي متمايزة في عالم الامر عن الافراد وراء ما لها من الوجود في عالم الخلق بعين وجود
الافراد ملحوظة بها غير متميزة عنها وفي باب تفصيل العوالم بعالم المثال المتوسط بين عالم الغيب
والشهادة برزخا بين المجرد والمادي وفي مقام اثبات الصور النوعية بالجواهر العقلية التي
هي ارباب الانواع الموكلة على حملة هياكل اشخاص نوع نوع بالتدبير والتسخير كما ان النفس
المجردة بالقياس الى تدبير هيكل شخص بعينه وان هي الا ضرب من الملائكة المجردة وخلقه
رسالة النوع المفارق للطبيعة الجرمية الجسمانية والصور الجوهرية المنطبعة وهذه ضرب من الملائكة
الجسمانية فليعلم انه ما عدا المفسرين الاخرين لعله عند التحقيق بالبراهين العقلية وليس
هنا موضع ذكرها **قوله** لزم ان يكون جميع الايجادات الواجب الوجود مسبوقة بالعلم قال بعض المحققين
فان قلت كون العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لا يستلزم سوى كون جميع الايجادات ان
الموجودات بتلك الايجادات معلومة لا كونها مسبوقة بالعلم قلت لما كان وجود العلة سابقا
على جميع الايجادات وكان في تلك المرتبة عالمة بذاتها وجب ان يكون علمها بمعلولها
ايضا سابقا على المعلولات لتحقق الاستلزام بينهما فتأمل انتهى وفيه تأمل لان استلزام
العلم بالعلة للعلم بالمعلول لا يستلزم ان يكون اذا كان العلم بالعلة سابقا على شيء ان يكون
العلم بالمعلول ايضا سابقا عليه وهو ظاهر فالصواب ان يقال هذا بناء على ان يكون مرادهم
من تلك المقدمة ان علمه بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول قبل ايجاد المعلول ولا لو كان
مرادهم ان العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول مطلقا فلا يتم الملازمة وسيشير المحشي الى هذا
فلا تغفل **قوله** فيلزم التسلسل لان تلك العلوم ايضا معلولة له تعالى فيلزم سبق علمه تعالى
بها ايضا فيتسلسل او ينتهي الى علم لا يكون معلولا له وذلك بان يكون عينه تعالى اذ
كل ما هو غيره تعالى فهو معلول له تعالى وكونه عينا له لما سبق من ان حضور العلة مغاير لحضور معلولها
شامل **قوله** فان قيل ان حضور المعلولات فهذا في العلم التفصيلي ولا في العلم الكمالي الاجمالي
فيقال لا نم ان حضور العلة غير حضور معلولها بل يتضمن ذلك وح لا ان يمنع ايضا كون
الحضورين متغايرين بالوجه معلولها ويلزم التضمن ايضا اذ يمنع كون تغاير الوجهين مستلزما لتغاير
الحضورين

الحضورين بالتحقيق وفيه بعد اوفق بتغاير الحضورين ايضا لكن نقول ان حضور العلة مستلزم لحضور
المعلول اجمالا لكن لا نعلم كيفية حضوره او تحصيل العلم الاجمالي عن تعلمه او نحو ذلك في الوجه
الثاني من وجهي تحقيق العلم الاجمالي هذا والحق انه لم يحصل من المحشي جواب الاجمال ذلك
وعدم التعرض له في مقام تحقيق الحال ودفع الاشكال والله تعالى يعلم **قوله** ان ذلك
مستلزم للعلم بالمعلول قبل ايجاد المعلول كما هو الظاهر دعوى الملازمة في نتيجة لكون ترتب
النتائج على المقدمات هنا غير خفي بخلاف ما لو اريد الشق الاخر الذي هو قسيم هذا الشق فانه
لا يتوقف ثبوت الملازمة على البيان الذي اوردناه هناك فتدبر كذا ذكره بعض المحققين ودفع
ما في البيان الذي اوردناه هناك ثم انه لو اثبت الملازمة على الشق الاخر ايضا فلا وجه لترديد المحشي
ولو قيل ان المراد هو قبل الايجاد او اعم اذ ليس مناط الجواب ح الا ان العلم الاجمالي سابق
من التوضيح فينبغي الاكتفاء بما ذكره من التفصيل في الشق الاول فالحق في توجيه المحشي هو ذكرنا
فتدبر **قوله** فان القول بان حضور العلة لا يظهر منه ان نظره في دفع الاشكال الاول الينا انما هو
لو اورد في العلم الاجمالي منع مغايرة الحضورين فيه كما ذكره في الحاشية السابقة اولا ولو اشتهر
بانه قد استدل المعترض عليه فلا يحسن الاكتفاء بمجرد المنع عليه وقد ذكرنا توجيهه
احتمالين قد ذكر **قوله** كان ممنوعا ان يكون ح المقدمة القائلة بان العلم بالعلة يستلزم العلم
بالمعلول ح فلا اشكال في علم الواجب اذ بناء الاشكال عليها او المراد منع كون ذلك
العلم التفصيلي هو مرادهم فلا يرد الاشكال عليهم فتفهم تمت الحاشية في سنة ١٢٣٣
في شهر ذي الحجة في المشهد الرضوية عليه وعلى آبائه السلام
الف الف التحية على يد الحقير
حاجي ابن ملا ابو القاسم
م م م
م